

منتدى سور الأريكية

www.books4all.net

# أوراق فلسفية

العدد

٣ 1

كتاب غير دوري

علمية محكمة

جاك دريدا

استراتيجية القراءة ونقد التمرکز الغربي

أحمد أبو زيد

مجدى عبد الحافظ

سامى محمد عبدالعال

كريستوفر نوريس - حسام نايل

ماهر شفيق فريد

فيلسوف فرنسا المشاغب

مشوار الحياة والتفكيك

هذه المسمى بالتفكيك

اخلاقيات التفكيك

جاك دريدا وأوستن

حول ترجمة الجراماتولوجى

منى طلبة - أنور مغيث

تجربة شخصية مع دريدا

دريدا فى العربية

أحمد عبد الحليم عطية

دريدا والفكر العربى المعاصر

L'art de Philosopher

Mohamed El-Kordi

Derrida: Deconstruction and Difference

Maher S. Farid

شهادات حية حول فيلسوف

ماهر عبد القادر

حسن حماد

ياسر قنصوة

خالد قطب

هانى المرعشلى

صلاح قنصوه والنقد الفلسفى

رحلة إلى عالم صلاح قنصوه

صلاح قنصوه ليبرالى فى ضيافته اليسار

العلم فى سياقه الإنسانى

منه.. وإليه صلاح قنصوه مفكرا.. مثقفا

# منتدى سور الأزبكية

---

WWW.BOOKS4ALL.NET

***<https://twitter.com/SourAlAzbakya>***

***<https://www.facebook.com/books4all.net>***



# أوراق فلسفية

علمية محكمة

العدد الثالث عشر 2005

رئيس التحرير

محمّد التركي

رئيس التحرير

أحمد عبد الحليم عطية

## الهيئة العلمية

أميرة مطر	حسن حنفي	هشام شرابي
فتحى التريكي	رضوان السيد	ناصر نصار
حسام الألوسي	سالم يافوت	محمد مهران
عبد الرحمن بوقاف	عادل ضاهر	ماهر عبد القادر
	فوزية عمار	

## هيئة التحرير

إسماعيل الزروخي	على حمية	الحسين الزاوي
أنور صفيث	خالد قطب	بوزيد بومدين
عبد السلام محمد طويل	ماهر شفيق فريد	جميل قاسم

## مدير التحرير

محمد سيد عيد أحمد حمدي

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار

مدينة المبولين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تلفاكس 7346918

البريد الإلكتروني: [Aorak.PHALSAPHIA@YAHOO.COM](mailto:Aorak.PHALSAPHIA@YAHOO.COM)

موقعنا على الإنترنت

[WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM](http://WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM)





## محتويات العدد

٣	استراتيجية القراءة ونقد التمرکز الغربي	
٧	مات فيلسوف التفكير	كرونولوجيا
١٢	صباحي حديدي	منتدى سور الأنزكية
	القسم الأول : حول المسمى بالتفكير - إعداد محمد الكردي	
١٥	محمد علي الكردي	دريدا والتفكير
٢٩	عبد السلام بن عبد العالي	تفكير الميتافيزيقا
٣٧	أحمد أبو زيد	فيلسوف فرنسا المشاغب
٤٥	مجدى عبد الحافظ	مشوار الحياة والتفكير
٥٣	سامي محمد عبد العال	هذا المسمى بالتفكير
٧٣	كريستوفر نوريس - حسام نايل	أخلاقيات التفكير
١١٧	ماهر شفيق فريد	جاك دريدا وأوستن
	القسم الثاني : حول الجراماتولوجي - إعداد منى طلبية	
١٢٨	منى طلبية	ثقافة التفكير
١٣٥	منى طلبية	تجربة شخصية مع دريدا
١٤١	أنور مغيث - منى طلبية	حوار حول الجراماتولوجي
١٦١	منى طلبية	علم الكتابة
٢٠٥	أنور مغيث - منى طلبية	التفكير والعلم الإنساني في الغد
	القسم الثالث : دريدا.. كتابات وحوارات - إعداد كامليا صباحي	
٢٣٥	دريدا و فاتيما	الإيمان والمعرفة مصدرا الدين
٢٣٧	روبير ماجيوري	جدلية الموت
٢٣٩	إليزابيث رودينسكو	التحليل النفسي يقاوم
٢٤١	ديديه إيريبون	نعم كتيبي سياسية
٢٤٨	توماس آشوير	اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل

	القسم الرابع : دريدا في العربية	
٢٦١	أحمد عبد الحليم عطية	دريدا و الفكر العربي المعاصر
٣٢٨	ترجمة : عبد الكريم محمود	أدوار سعيد قارنا دريدا
٣٣٥	عبد الوهاب المسيري	دريدا في القاهرة
	أحمد حمدي حسن	دريدا ونظرية التفكيكية
	صلاح قنصوه : شهادات حية حول فيلسوف	
٣٨٣	صلاح قنصوه	التكوين
٣٩٥	ماهر عبد القادر	صلاح قنصوه والنقد الفلسفي
٤٠٦	حسن حماد	رحلة إلى عالم صلاح قنصوه
٤١٣	أحمد عبد الحليم عطية	صلاح قنصوه : الفلسفة رؤية و موقف
٤٢٩	ياسر قنصوه	صلاح قنصوه ليبرالي في ضيافة اليسار
٤٣٩	خالد قطب	العلم في سياق الإنسانية
٤٥٠	سعيد توفيق	صلاح قنصوه إنسانا وعالما
٤٥٥	سامي محمد عبد العال	الدلالة الإنسانية للفن
٤٦٥	طاريف حسين	صلاح قنصوه فيلسوفا
٤٧٣	هاني المرعشلي	منه .. وإليه صلاح قنصوه مفكرا .. مثقفا
	Mohamed El-Kordl	L'art de Philosophier
	Maher S. Farid	Derrida: Deconstruction and Difference

## استراتيجية القراءة ونقد التمرکز الغربي.

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجمت عدد من نصوصه، ووضعت الكثير من الدراسات حوله ، وشروحا عليه للتعريف بفلسفته، وتطبيق منهجه أو استراتيجيته في القراءة ، سواء في الفلسفة أو النقد الادبي أو السوسيولوجيا . وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من اقطار عربية شتى . بحيث يمكننا القول ان صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفي العربي المعاصر ، او كاد، وانتقلت فلسفته من الغياب الي الحضور وتحولت أفكاره من المسكوت الي المعطن عنه، ومن اللامفكر فيه الي المنقول منه. فهل نحن نسير في اتجاه لا دريدي أو ان هناك ما يسمى بالحظة الدريدية في الفكر العربي المعاصر؟

لقاء الرباط ولقاء القاهرة، تأويلات وتفكيكات، التعدد والاختلاف ، نقد التمرکز الغربي ، إنها لحظة دريدا فيلسوف الغياب الذي غاب وفيلسوف الاثر المرجأ الذي اعلن اختلافه واعلن البعض منا اتفاقنا معه . هو "فيلسوف فرنسا المشاغب" كما كتب البعض وصاحب "السفسطائية الجديدة" كما كتب آخرون ، "واليهودي اللايهودي" ، الذي يراجع التراث الانطولوجي الغربي عودة للتراث العبراني كما يري آخرون ، ويرجع البعض اسمه إلى أصل عربي جاهلي . ويرى فيه جونتان كلر وجوه ثلاثة فهو فيلسوف وقارئ نصوص فلسفية، اثبت ان التراث الفلسفي الغربي ظل متشعبا بمركزية الكلمة أو ميتافيزيقا الحضور، وهو قارئ ومفسر غدت قراءاته للعديد من النصوص مغامرات العقل ، تحليلات مثالية وهرمينوطيقا جديدة. وهو ينتمي إلى مفكري ما بعد البنيوية الذين ركزوا على مشكلات اللغة والبنية .

بعد كتابه (مقدمته وترجمته) أصل الهندسة ١٩٦٢ افرض نفسه على المسرح الفلسفي بثلاثة كتب عام ١٩٦٧ هي في الجراماتولوجي، الكتابة والاختلاف و"الكلام والظواهر". وهناك في الطريق ترجمة عربية لأشهر هذه الكتب وأكثرها تعبيرا عن فلسفته وهو في علم الكتابة (الجرماتولوجي) وقد جعلت هذه الكتب منه شخصية كبرى في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في اواخر عقد

الستينيّات ونشر عام ١٩٧٢ ثلاثة كتب مرة ثانية وهي: "هوامش الفلسفة" و"الانتشار" و"مواقف" وكتاب GLAS ١٩٧٤، بالإضافة إلى مقالات أخرى عديدة.

ويهمنا هنا بيان التفاعل بين الفكر العربي المعاصر وكتابات دريدا، خاصة فيما يتعلق بالاختلاف والتعدد حيث يعرض عبد الكبير الخطيبي في كتابه النقد المزدوج لفلسفة الاختلاف ويدعو في دراسته "سوسيولوجيا العالم العربي" إلى نقد تمركز السوسيولوجيا الغربية حول الذات والتفكير للمشاكل العربية والفكر العالمي. ويتابع الأستاذة عبد السلام بنعبد العالي في "التراث والهوية" ونور الدين أفايه في "الهوية والاختلاف" إلى مفاهيم التفكير في ترجمتهما وكتابتهما عن الخطيبي، ويعرض علي أواميل في "شرعية الاختلاف" وفتحي التريكي في "قراءات في فلسفة التنوع" لمفاهيم التعدد والاختلاف في حياتنا الثقافية والسياسية، باعتبارها مدخلا للديمقراطية وحقوق الإنسان. واسهم محمد أركون من خلال توظيف مفاهيم دريدا في تفكير العقل والميتافيزيقا الإسلامية. ومطاع صفدي في نقد وتفكير العقل الغربي وعلي حرب في نقد النصوص العربية المعاصرة.

والحديث عن دريدا لا ينتمي فقط للفلسفة بل أيضا للنقد الأدبي وهناك كتابات أستاذة النقد الذي اسهموا في ترجمة التفكير والتعريف بها والحقيقة أن هذا العدد ما كان له أن يظهر، إلا بفضل ثلاثة أستاذة لهم جهدهم الكبير في مجال الدراسات الحضارية والفكرية الفرنسية هم: محمد علي الكردي وكاميليا صبحي ومنى طلبة وهم بحق محرري هذا العدد، بالإضافة لكل الزملاء الذين أمدونا بإسهاماتهم في الفترة القصيرة الماضية. ولا يزال الفكر العربي مشغولا بمقولات دريدا للتعرف على أسس الفكر الفلسفي المعاصر وتجاوز الميتافيزيقا من أجل ترسيخ هذه اللحظة الديريدية في الفكر العربي الذي استضاف الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي اللايهودي في عواصمه وفكر مثقفه. حوار مع "أثره" من أجل فكر نتطلع إليه وساعيا للمشاركة بين الثقافات. لعنا نناقش الاختلاف بالإسباني وللإسباني.

وهنا نشير للملف الثاني الذي يشكل مع ملف جاك دريدا محورا هذا العدد، والذي يتعلق بالزرعة الإنسانية عند صلاح قنصوه المفكر المصري، الذي أسهم

بجهود متعددة في الترسّيح للقيم والحرية والالتزام والفاعلية الإنسانية والتأكيد على أهمية الحوار والموقف الفلسفي الملتزم وضرورة النقد الثقافي في العصر الحالي مما قد أشرنا إليه بالتفصيل في المدخل الخاص في مقدمة الملف المخصص له في هذا العدد.

وبدنا من هذا العدد الحادي عشر ، الذي نكمل به العام الخامس من إصدارنا "أوراق فلسفية" ، إصدار علمي غير دوري محكم ، فنحن وأن كنا في السنوات الفائتة نحرص على المستوى الراقى من الفكر الفلسفي موضوعا ومنهجيا ، عربيا متوسطيا . فنحن منذ هذا العدد نوسع اللغات التي تصدر بها المجلة لتشمل مع العربية ، الإنجليزية والفرنسية والألمانية ونضيف إلى المحكمين من أعضاء الهيئة العلمية وهيئة التحرير وهم :- أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة) ومحمد التركي (تونس) وعبد الرحمن بوقاف والحسين الزاوي (الجزائر) أعضاء جدد هم :- صلاح قنصوه ، محمد مجدي الجزيري ، محمد محمد مدين (القاهرة) عبد القادر بشتة ، ومقداد منسية (تونس) وهم جميعا أساتذة بالجامعات العربية . كما نضيف أسماء جديدة أعضاء في الهيئة العلمية وهيئة التحرير بالإضافة لمديرين جديدين للتحرير سيجد القارئ أسمائهم في صدر هذا العدد.

ونحن نواصل تدعيم علاقتنا بالجمعيات والمجلات والأقسام الفلسفية المختلفة في الجامعات العربية وغير العربية ، نخص بالذكر الجامعة التونسية والجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ومجلتها ، والجمعية الفلسفية المغربية ومجلتها "مدارات فلسفية" التي تفضل محررها بالموافقة على النشر المشترك لبعض الأبحاث. وكذلك الجمعية الفلسفية المصرية ، التي تعاون المجلة وهيئتها تعاوننا كبيرا في سعيها لإشهار الجمعية الخاصة بها ، "جمعية الفكر العربي المعاصر" وساعدت في النشر المشترك لبعض الإصدارات مثل "طريق الاستقلال الفلسفي : باب الحرية" كتاب جماعي عن المفكر العربي اللبناني ناصيف نصر . كذلك التعاون بيننا وبين بعض أساتذة الجامعات الأمريكية والألمانية الذين أمدونا بكتابات خاصة لعددي كاتط ، وسارتر ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، وجامعة أموري بالولايات المتحدة وجامعة برلين بألمانيا . والتعاون بيننا وبين الدوريات الثقافية مستمر ، فبالإضافة لمجلة الجمعية الفلسفية التونسية ومجلة مدارات فلسفية ،



هناك الاتفاق بيننا وبين مجلة "ألف" التي يصدرها قسم الدراسات المقارنة بالجامعة الأمريكية، ومجلة دراسات التي تصدر عن قسم الفلسفة بجامعة وهران. وكذلك أخبار الأدب القاهرية التي نعيد نشر بعض الترجمات المتعلقة بفلسفة سارتر عن الملف الذي أصدرته عنه. كما نتوجه بشكر خاص إلى عدد من الهيئات التي تدعم المجلة باقتناء نسخ من أعدادها خاصة صندوق التنمية الثقافية، والهيئة العامة لقصور الثقافة والقائمين عليها.

وفي الطريق وفي نفس الفترة يصدر عديدين خاصين الأول حول كاتط. بمناسبة مائتي عام على وفاته والثاني حول فويرباخ الفيلسوف الألماني وإمتويل ليفيناس الفرنسي وعبد الوهاب بوحدية التونسي، كما ننوه عن العدد الخاص عن سارتر في الذاكرة العربية في الذكرى المئوية الأولى لميلاده.

ومما يسعدنا الإشارة إليه هنا هو بث موقعنا على شبكة الإنترنت ، وظهور إصدارنا الإلكتروني "أوراق فلسفية" سواء للأعداد السابقة أو القادمة ، والذي يمكن أن يتابعه القارئ على، وعنواننا على هذا الموقع هو

**WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM**

**INFO@ AORAKPHALSAPHIA.COM**

**A\_Attia@ AORAKPHALSAPHIA.COM**

## كرونولوجيا Chronologie

(تسلسل تاريخي بأهم الأحداث في حياة دريدا) (\*)

١٩٣٠: مولد جاكى دريدا JACKIE DERRIDA (وهو الاسم الأصلى لدريدا) فى ١٥ يوليو تموز بالبيار EL-BIAR قرب مدينة الجزائر.

١٩٤١-١٩٤٧ التحاق دريدا بالسنة الأولى للمدرسة الثانوية فى بن أكنون، قرب البيار، وخروجه منها والعودة إليها ثانية (١٩٤٣-٤٧).

١٩٤٧-١٩٤٨: انتظام دريدا بشعبة الفلسفة فى المدرسة الثانوية GAUTHIER فى مدينة الجزائر، حيث توفر خلال هذه السنة على قراءة برجسون وسارتر وكان فى تلك الفترة منشغلاً بالأبداع الأدبى وممارس مهنة التدريس كمدرس للأدب أيضاً. وعقب اجتيازه السنة الثانية تعرف على البير كامى وتلمذ على يديه بعد أن أصبح كامى مدرسا شهيراً. وقام بتسجيل نفسه فى فصل دراسى خاص بالأدب للفئة العليا من الدارسين خلال السنة الثالثة من المرحلة الثانوية فى مدينة الجزائر.

١٩٤٨-١٩٤٩: تشكلت ميوله القوية تجاه الفلسفة، حيث قرأ كيركيجارد وهيدجر قراءة عميقة.

١٩٤٩-١٩٥٠: قام بأول زيارة على الإطلاق إلى فرنسا. وهناك انتظم كطالب داخلى فى مدرسة لوى-لى-جران LOUIS-LE-GRAND فى باريس. ويذكر دريدا قراءاته المكثفة فى تلك الأثناء لسيمون فيل SIMON WEIL (بخاصة دراساته الكاشفة للعناصر العاطفية فى التصوف المسيحى وفى التجارب الروحية الغامضة). وأيضاً قراءاته للفلاسفة الوجوديين (المسيحيين وغيرهم) وكتب مجموعة من المقالات وصفها اتين بورن ETIENNE BORNE بأنها "أفلوطينية" الطابع، على الرغم من دراسته الإلزامية لعدد من الفلاسفة (مثل:

(\*) ترجمة سامى محمد عبد العال ، عن :-

Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida translated by G.Bennington, the university of Chicago press, Chicago and London, 1993, pp325-336

سارتر، جابريل مارسيل ، ميرلو- بونتي )

١٩٥٠-١٩٥١: بقى في السنة الثانية KHAGNE في مدرسة لوي لوجران ونظرا للظروف الحياتية الصعبة في باريس عاد ثانية إلى البيار.

١٩٥١-١٩٥٢: أكمل السنة الثانية للـ KHAGNE في مدرسة لوي لوجران وقابل مجموعة من الشخصيات المؤثرة في حياته كأصدقاء مثل :

M.Aucouturier-R.Abirached-P.Bourdieu – L.Bianco – J.Bellemin Noel

١٩٥٢-١٩٥٣: التحق بمدرسة المعلمين العليا ECOLE NORMALE SUPERIEURE وجمعيته والتوسير ALTHUSSER في تلك السنة معرفة وصداقة قويّتان.

١٩٥٣-١٩٥٤: قام بالاطلاع على الارشيفات الخاصة بهوسرل وكتب بحثه "مشكلة التكوين في فلسفة هوسرل كبحت لطلاب في مرحلة الدراسات العليا. وفي نفس العام ارتبط بعلاقة صداقة مع ميشل فوكو ، الذي كان يهتم بمحاضراته اهتماما كبيرا.

١٩٥٥-١٩٥٧: فشل في اجتياز الامتحان الشفوي للإجرجاسيون ثم اجتازه (١٩٥٦) وتلقى منحه كمستمع خاص SPECIAL AUDITOR في جامعة هارفارد. واطلع على ميكرو فيلم بأحد اعمال هوسرل غير المنشورة ألا وهو: "أصل الهندسة" ثم قام بترجمته وتقديمه. تزامن ذلك مع قراءاته المكثرة لجيمس جويس.

١٩٥٧-١٩٥٩: عاد إلى الجزائر لأداء الخدمة العسكرية، ثم سرعان ما طلب ارساله لتعليم أبناء الجنود في مدرسة خاصة اللغة الفرنسية والانجليزية والتقى ببيير بورديو في نفس الوقت.

١٩٥٩-١٩٦٠ العودة إلى فرنسا وتقديم الورقة البحثية الأولى في مؤتمر CERISY قام بالتدريس لأول مرة بمدرسة خاصة للدراسات العليا في Le Mans مع صديقه جيرار جينت.

١٩٦٠-١٩٦٤: قام بالتدريس فى السربون "الفلسفة العامة والمنطق"،  
كان مساعداً لباشلار. ، كاتجيليم. ، بول ريكور ، جان فال . أيضاً حاضراً لأول مرة  
فى كلية الفلسفة وكانت المحاضرة عن فوكو فى أثناء حضوره. ارتبط بصداقة قوية  
مع فيليب سولرز حصل على جائزة جان كافاليس (الأبستمولوجيا الحديثة) عن  
مقدمته لأصل الهندسة.

١٩٦٦: بناء على دعوة رينه جيرار ، شارك دريدا فى مؤتمر ضخّم بالتيمور  
(جامعة جون هوبكنز) تحت عنوان "لغات النقد وعلوم الإنسان"، وكان بحثه  
المقدم تحت عنوان "البنية، العلامة واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية" ومنذ ذلك  
الحين- على قدر ما لاقى من اصدااء- اصبح مشهوراً فى افق المدارس النقدية  
المعاصرة. والتقى بول دى مان وجاك لاكان وآخرين ورأى كذلك رولان بارت ،  
هيولت جان فيرنان ، جولدمان مرة ثانية.

١٩٦٧:لقى محاضراته الشهيرة فى الجمعية الفلسفية تحت عنوان "الاخ  
ت لاف" والتحق بجماعة "نقد". واصدر على الفور الكتب الثلاثة الأولى: الصوت  
والظاهرة و: الكتابة والاختلاف و: عن الجراماتولوجيا ومنذ هذا الحين ، نال تقديراً  
عالمياً فى اوربا وخارج اوربا، واختير لعضوية كثير من الاكاديميات (اكاديمية  
الانسانيات والعلوم بنيويورك، الاكاديمية الامريكية للفنون والعلوم... الخ) ونال  
جائزة نيتشه. ومنح العديد من القاب الدكتوراه الفخرية من جامعات (كولومبيا،  
اسكس ESSEX لوفان LOUVIAN، كلية وليم، المدرسة الجديدة.....)

١٩٧١: العودة الأولى للجزائر منذ عام ١٩٦٢ حيث قام بالتدريس والقاء  
المحاضرات فى جامعة الجزائر وكتابة نص "توقيع .. سياق .. الحدث" حين  
حاضر به مؤتمر جمعية فلسفة اللغة الفرنسية فى مونتريال MONTREAL بكندا.

١٩٧٢: اشتراكه فى مؤتمر عن نيتشه فى CERISY (مع دولوز ،  
كلوسوفكى ، كوفمان ، لافو لبارت ، ليوتار ، ناتسى ، باوترا) اصدر كتبه الثلاثة  
الأخرى المهمة: هوامش الفلسفة، مواقع POSITIONS التشتيت  
.DISSEMINATION

١٩٧٤: تأسيس جماعة مهمة بمشكلات الفلسفة وقضاياها الفعلية LE

PHILOSOPHI EN EFFET مع سارة كوفمان، لأكو لابات وجان لوك ناتسي.

١٩٧٥: اشتراكه في مؤتمر حول الشاعر بونج PONGE مع آخرين مثل جان جينيه ، كلوسوفكي، بولس (... ) وبعد ارتباطه بجامعة جون هوبكنز، بدأ في التدريس لمدة اسابيع قليلة على مدار العام في بيل مع بول دي مان وهيلز ميلر ، بادنا ما يسمى- إلى حد ينطوي على التضييل- مدرسة بيل (هارولد بلوم بول دي مان، جاك دريدا، جيفري هارتمان، هيلز ميلر)

١٩٧٨-١٩٧٩: نظم مع آخرين ما يسمى برلمان الفلسفة ، ولأول مرة يزور افريقيا السوداء حيث مؤتمر في مدينة CONTONOU بينين حول "الفلسفة وتطور العلوم في افريقيا".

١٩٨٠: افتتح مؤتمر فلسفة اللغة في ستراسبورج ومؤتمر حول "اساس عمل جاك دريدا" الذي نظمه لأكو لابات ولوك- ناتسي.

١٩٨١: اسس مع جان- بيير فيرنان وبعض الاصدقاء رابطة جان هيس لي لمساعدة المفكرين المنشقين والمضطهدين، وهي الرابطة التي شغل منصب النائب لرئيسها.

١٩٨٢: اسس مع غيره أيضا الكلية الدولية للفلسفة. وفي نفس العام قام بزيارته الأولى لكل من اليابان، المكسيك والمغرب بدعوة من صديقه عبد الكبير الخطيبي.

١٩٨٣: افتتح الكلية الدولية للفلسفة بالفعل واختيار دريدا المدير الأول المنتخب لها. وشارك في فعاليات كثيرة مثل "الفن ضد سياسة التمييز العنصري ، وكان من الداعين لتأسيس ثقافي ضد التمييز العنصري، وكتب عن إمكانية إنشاء جماعة للدفاع عن نيلسون مانديلا. وفي نفس العام توفي صديقه بول دي مان الذي سمرت صداقته عن مؤلفه: ذكريات لبول دي مان.

١٩٨٤: زيارته لليابان ثم فرانكفورت بألمانيا والقاء محاضرة في سيمينار هابرماس، كذلك محاضراته الافتتاحية لمؤتمر جيمس جويس.



١٩٨٥: لقاء دريدا الثانى مع الروانى بورخيس بعد زيارته لامريكا اللاتينية.

١٩٨٦: تعاونه مع المعماري بيتر ازنمان لتدشين مشروعات معمارية، وتصميم تخطيطات فنية فى هذا المجال.

١٩٨٨: زيارته لمدينة القدس ولقائه مع المفكرين الفلسطينيين فى الاراضى المحتلة.

١٩٨٩: القى الخطبة الافتتاحية لمؤتمر ضخم فى مدرسة كاردوزو للقانون بنيويورك (حيث قام بالتدريس فى جامعة المدينة) حول التفكير وامكانية العدل وكانت نتيجة هذا المؤتمر تحقق درجة بعيدة فى التطور المتسارع للبحث "التفكيكى" فى الفلسفة او النظرية القانونية داخل الولايات المتحدة.

١٩٩٠: حضور سمينارات عديدة فى اكااديمية العلوم USSR وجامعة موسكو والقاء المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر الدولى الذى نظمه س فريدلاندر S.FRIEDLANDER فى جامعة كاليفورنيا (لوس انجلوس) حول الحلول النهائية وحدود التمثيل

٢٠٠٠: زيارته الشهيرة للقاهرة فيما بين ١٢-١٤ فبراير حيث القى محاضرات وعقد حلقات دراسية فى المجلس الاعلى للثقافة والمركز الثقافى الفرنسى حول "التفكيك والعلوم الإنسانية فى الغد" وعن "التفكيك فى النقد الأدبى".

## مات دريدا فيلسوف التفكيك

صباحي حديدي

توفي أشهر فلاسفة فرنسا المعاصرين جاك دريدا عن عمر يناهز ٧٤ عاما بعد صراع مع مرض سرطان ، البنكرياس ، وتحدث نظرية دريدا " تفكيك البناء " والتي لاقت روجا واصداع واسعة في الولايات المتحدة واستندت الى نصوص فلسفية كلاسيكية عن استقلالية المحتوى النص الذي - حسب النظرية - قد لا يفهمه كاتب النص نفسه ! واعتبرت النظرية التي اثارت جدلا واسعا ان الاحتمالات التأويلية للنصوص والتي قد يفهمها كل شخص بمفرده تدخل ضمن سياق المقاصد الاخرى للنص اللغوي ، بمعنى تفكيك المعنى الواحد الى المتعدد المتفكك مع توضيح ان نوايا المؤلف في الكلام لا يمكن قبولها بلا شرط ومن هنا جاءت اضافة دريدا للفكر الفلسفي الغربي ففتح امكانات تأويلية جديدة للنصوص .

وقد بين بمصطلحات تفكيكية ان هناك شرائح عديدة للمعنى لها دور عملي في اللغة وقد اعتبر عددا من النقاد فكر دريدا تدميرا للفلسفة ، ففي بريطانيا لقت النظرية معارضة شديدة حيث قامت هيئة التدريس في جامعة كامبردج عام ١٩٩٢ بمظاهرة احتجاج ضد قرار رئاسة الجامعة منح دريدا الدكتوراة الفخرية كما اعتبره الماركسيون حد اعدائهم لمواقفه المناهضة لهم وكانت السلطات التشيكوسلوفاكية قد وضعتة رهن الاحتجاز عام ١٩٨٠ . بعد إلقائه محاضرة عن نظريته اللغوية في براغ .

وتميز دريدا بلادته المتواصلة لسياسية فرنسا الاستعمارية في الجزائر ، كما حصل على العديد من الجوائز ، غير انه كان يعتز بشكل خاص بجائزة الفيلسوف الالماني ثيودور ادرنو والتي حصل عليها عام ٢٠٠١ وقدم دريدا للمكتبة العالمية عشرات الكتب ومئات الدراسات في اللغة والاداب والفلسفة منها : الكتابة والاختلاف والانتشار ، هوامش الفلسفة الحقيقة بالرسم .

لو كان ادوار سعيد على قيد الحياة هذه الايام فالارجح ان النص الذي كان سيكتبه في مناسبة رحيل جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) كان سيبدو بين افضل المراثي وارفعتها رصانة في الجانب النقدي واشدها توغلا في فكر وفلسفة ومحاسن ومساي الفيلسوف الفرنسي الشهير . كان بين الرجلين خلاف عميق ، لم يتسن له

ان يظهر على السطح للأسف والا كنا كسبنا واحدة من اعرق مناظرات النصف الثاني من القرن العشرين . وكان بين الرجلين غنى عن القول ، احترام متبادل وصداقة وعلاقات شخصية وحتى عائلية واذكر اننى قبل عشر سنوات تقريبا استوضحت سعيد عن هذه المسألة مشددا على انه شخصا وفى مطلع مساره الفكرى كان واحدا من قلة من النقاد ابناء جيله في امريكا ممن قدموا الفلسفة الاوروبية ودراسات النظم المختلطة والفيزيولوجيا وسواها . لماذا كنت قاسيا على دريدا بصفة محددة سألت انذاك وهل تغير موقفك بعض الشيء ؟ الراحل الذى كان يعرف اننا لم نكن في حديث مجالس واننى كنت احاوره لكى ينشر كلامه على الملا اجابنى هكذا: اولا : اعتقد ان دريدا رجل لامع تماما لقد احببته وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة . ولكنى مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكير ذى الطابع التشكيكى وربما الفوضى العالى من جهة وبين اجتهادات التفكير المنهجية من جهة ثانية ولقد بدا لى على نحو محترم ربما، ان ما يلوح كنزعة تشكيك تاملية ونيشوية هى حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات : حقيقة ان دريدا اصبح دريداليا ، وان مدرسة كاملة في امريكا تعرف اليوم باسم الدرايدائيين وبالمناسبة اخبرنى دريدا نفسه ان شهرته في امريكا تختلف عن شهرته في فرنسا ؛ حيث لا يبدون به اهتماما واسعا ولقد بدا لى ان حالة المؤسسة هذه اخذت تفقده حريته في الاستكشاف الدائم.

وتابع سعيد : لقد شعرت واذكر اننى ناقشت هذه المسألة مع تشومسكى ، ان اعمال دريدا تنطوى على الكثير مما يثير البلبلة واطلاق العنان للاهواء بدل المحاولة الجادة للانخراط سياسيا في بعض قضايا الساعة الكبرى مثل فيتنام او فلسطين او الاميرالية . لقد شعرت على الدوام بوجود نوع من المراوغة فاقفنتى ذلك . وحين كنت للتقى به كنا نتبادل حوارات مفيدة . لقد زارنى في بيتى ودعوته لالقاء محاضرات في كولومبيا في اواخر السبعينات، وحين جئت الى باريس لالقاء بعض المحاضرات في السوربون ، دعانى وعرفنى على زوجته . في المستوى الشخصى كانت الامور على ما يرام ولكنى شعرت انه ابدأ بطور حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة . وكنت اقول في نفسى : ما معنى ذلك ؟ اصف الى اننى ازددت انغماسا في السياسة وخيل الى انه يزداد ابتعادا عن السياسة .

الحال للانصاف تبدلت جذريا في ما بعد لان دريدا اخذ يقترب اكثر فاكثرا من موضوعات الساعة لكي لا نقول موضوعات السياسة بالمعنى الحرفي للمفردة لقد اصدر عددا من الاعمال الهامة في سياسة الابراريد وسياسة الصداقة وسياسة الضيافة وسياسة ماركس الى جانب كراسة في تحليل هزة ٩/١١. وهذا في الواقع ينسجم تماما مع روحية منهج التفكير التي اطلقها دريدا مطلع الستينات معتبرا ان جميع النظريات الغربية الخاصة باللغة والاستخدام اللغوي (اي في عبارة اخرى النطاق الذي يشمل الثقافة الغربية باسرها) قائمة على مركزية كلامية وبين ابرز اجراءاته في كشف (وبالتالي : تفكيك ) الفرضيات الراسخة كان قلب الهرمية التقليدية التي تقول باسبقية الكلام على الكتابة ) ومن هنا الاهمية الفائقة للدراسة الشهيرة صيدلية افلاطون (التي ترجمها الصديق الشاعر العراقي كاظم جهاد). الاجراء التالي كان استبدال هذه الهرمية المقلوبة عن طريق ادخال كتابة بدنية ليست سوى تكوين مختلف لكنه مع ذلك يمكن ان يدل على الكلام والكتابة في ان .

غير ان انقلاب فكر دريدا الى فكر دريداني ، لكي نعيد التذكير بالتعبير الثاقب الذي ساقه سعيد كان العتبة الاولى لانزلاق منهج التفكير الى حيث لم يكن يلحق بالمنهج ابدا ، ولم يكن دريدا نفسه سعيدا به لقد اعرب مرارا عن سخطه من اللهو بالمصطلح واستخدامه كيفما اتفق ، وبالتالي رواجه في صيغة موضوعة فلسفية لم تعد تمتلك من ادوات التفكير سوى المعنى المباشر للمفردة ذاتها ! والمفارقة ان شكوى دريدا كانت تنطبق على حال التفكير في الولايات المتحدة البلد الذي احتضن فلسفة التفكير ورفعها الى مصاف عليا (واحيانا مقدسة لا تمس !) في جامعات اساسية مثل بيل وجون هوبكنز .

وذات يوم غير بعيد اشتكى دريدا علانية من ان صحيفة نيويورك تايمز استخدمت مصطلح التفكير للحديث عن تحضير طبق يخنة الارانب ! وليس مصادفة بحتة ان الصحيفة ذاتها نشرت في يوم رحيل دريدا والى جانب مقالة في رثائه تحليليا مطولا بعنوان.. تفكيك ابو مصعب الزرقاوي !

## جاك دريدا : وفلسفة التفكيك

محمد علي الكردي (\*)

ربما يشكل "جاك دريدا" ظاهرة فريدة بالنسبة للفكر الغربي، وإن كانت ظاهرة التفكيك الملازمة لمنحاه الفلسفي قد أصبحت في عداد الأفكار الشائعة سواء أطبقت عن دراية بأبعادها الإبيستمولوجية والأيدولوجية، أم عن مجرد محاكاة لموجة رائجة في الغرب وبوجه خاص في أمريكا؟ إذ أنه من العجيب حقا أن يلقي فكر دريدا من الرواج في الولايات المتحدة الأمريكية ما لا يلقى إلا أقل القليل منه في فرنسا. فماذا تعني إذن ظاهرة التفكيك التي يدعو إليها هذا الفيلسوف، والتي يشغف بها بعض من أصحابه مثل "فيليب لاكو- لابات" و"جان- لوك ناتسي" و"جوفريه بنينجتون"؟

إن التفكيك لا يعد، في الواقع مذهباً ولا يشكل نسقاً متكاملًا أو رؤية عامة تقوم على ثوابت محددة؟ وهو وإن كانت تنسب أبوته إلى "هيدجر" بفعل التماثل بين مفهوم "النقض" (destruction) ولقطة التفكيك (deconstruction)، فإنه، في نظرنا، بعيد كل البعد عن تشكيل رؤية فكرية عميقة أو شق طريق فلسفي جديد، كما تاق إلى ذلك "هيدجر" أكبر فلاسفة الوجود قاطبة.

وإذا كان "هيدجر" من عمالقة الفكر على شاكلة أرسطو، فذلك لأنه أسس عالماً فكرياً خرجت منه معظم إشكالات الفكر الغربي المعاصر: قضية التأسيس وماهية الوجود التي ردها إلى الزمن المصدري الذي يختلف اختلافاً حذرياً عن صورة التتابع التي تقع عليها عند أرسطو وعن صورته القبلية الخاضعة للمكان عند كاتط، وكذلك قضية موت الفن وصعود التكنولوجيا وما يصاحبها من "صمت" العلم، وأخيراً وليس آخراً قضية التفكير الأصيل في قدرته على تجاوز الفكر وأطروحات الوجود الزائف وما يعتوره من أشكال الاحتجاب.

ماذا يبقى إذن من أمر "دريدا"؟ إن هذا المفكر، في الواقع، مثله في ذلك مثل جيل دولوز، ينتمي إلى طائفة فلاسفة "الاختلاف"، والاختلاف المطروح هاهنا

(\*) أستاذ في قسم اللغة الفرنسية بآداب الإسكندرية .



محاولة يائسة للخروج من دائرة النسق الذي شكله وبناه أعظم الفلاسفة المثاليين الألمان، وهو "هيجل". ويشهد لهذا الأخير بانه "خاتم" الميتافيزيقا الغربية بحيث لا مجال بعده إلا اكتشاف وارتداد دروب جديدة، حتى ولو أصبح هذا الارتداد غاية في نفسه، تماما كما تصبح الرحلة غاية في نفسها طالما أن الوصول هو نهاية لكل ما فجرته من تساؤلات وحققته من اكتشافات.

إن مصطلح "التفكيك"، الذي صكه "دريدا" لترجمة عبارة "هيدجر" في كتابه "الوجود والزمان- (١٩٢٧)، لا يقصد به- كما يقول "ديكومب"- الهدم و التخریب، وإنما إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة اهل النحو؟ ذلك أن مقطع النفى (de) يراد به هنا خلخلة تركيب الجملة لبيان الطابع الاتفاقي للبحث للعلاقة بين التركيب اللغوي ومرجعياته؟ ففي قصيدة الشعر أو في الخطاب الفلسفي- مثلاً- لا تخضع الجملة لمنطق المرجع الخارجي وإنما لضرورات الصياغة الشعرية أو الفلسفية. وتبرز عملية التفكيك بوضوح في حالة ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أو عندما نحاول نقل معانيه إلى لغة النثر<sup>(١)</sup>.

وفي الحقيقة إن "هيدجر" لم يستخدم عبارة "النقض" التي أشرنا إليها بهذا المعنى الأخير، ولعل "ديكومب" يقصد ما آل إليه هذا المفهوم على أيدي "دريدا" من معاني نقض "اللوجوس" وإبراز التناقضات الخفية التي يقوم عليها خطاب الأنطولوجيا الغربية، وفي الواقع كل أنطولوجيا، بين المعطن والمسكوت عنه. ولماذا نذهب بعيدا و "هيدجر" يقول لنا تحت عنوان صريح: "نقض تاريخ الأنطولوجيا" ما نصه: "هذا النقض لا يجب أن يفهم بمعنى السلب، أي في صورة نبذ للتراث الأنطولوجي. بل على العكس إننا بصدد كشف الإمكانيات الإيجابية لهذا التراث، وهو ما يعنى دوما تبين حدوده. وفي الواقع تنتج هذه الحدود من طريقة طرح السؤال ومن التحديد الذي يفرضه هذا الطرح على حقل البحث. وليس من شك في أن النقض لا يشكل هنا منحى سلبيا تجاه الماضي، وإنما يتوجه أساسا إلى الحاضر وإلى المعالجة الحالية لتاريخ الأنطولوجيا سواء في صورتها كعرض للمعتقدات أو علم للمبادئ أو تاريخ للقضايا. إن النقض لا يرمى إلى دفن الماضي في العدم إذ الغرض منه إيجابي، وتظل وظيفته النقدية مضمرة وغير معنونة"<sup>(٢)</sup>.

من ثم إذا كان "هيدجر" يسعى إلى إعادة طرح قضية الوجود بطريقة صادقة وأصيلة بعد طول احتجاب عبر الفلسفة المدرسية واختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا وحتى عبر قضايا مثل الذات والعقل والكوجيتو، فإن مسعى "دريدا" جد مخالفه وذلك لعدة أسباب: منها أن فيلسوف التفكير لا ينبغي- كما قلنا- التوصل إلى مجموعة من النتائج أو الرؤى البناءة؟ فهو لا يعمل فكره التقويضي إلا من خلال بعض القراءات التفكيرية لنصوص الغير: لنصوص "أفلاطون" و "روسو" و "هيجل" و "هوسرل" و "سوسير" و "فرويد" و "مارسيل موس" وغيرهم، كما أنه لا يترك مجالاً معرفياً أو فنياً إلا ويحاول أن يبيث فيه روح التناقض بين المقدمات والنتائج أو بين المصدر المفترض والفروع المنبثقة منه.

أضف إلى ذلك أننا نراه يؤكد لنا، بالرغم من كل التناقضات والمفارقات التي يبرزها، والتي يستحيل معها قيام أى خطاب منطقي متسق، بأنه عاجز عن تجاوز لغة الفلسفة كما أسسها العقل اليوناني، وعن الخروج من إطار "اللوجوس" طالما أن كل تأكيد وكل نفى ليسا، في نهاية الأمر، إلا عمليتين مؤكدتين لحقيقة واحدة، وهى حقيقة استحالة الكلام أو التفكير من الخارج. من ثم إذا كان كل تفكير مطابق أو مناقض لمسلمات العقل الغربي الموروث لا يتم إلا بواسطة آليات الخطاب الفلسفى الغربى نفسه، فماذا يستطع "دريدا" أن يقدم لنا من جديد؟ هذا ما نود اكتشافه.

إن الجديد الذي يطمح إليه "دريدا" لا يمكن أن يكون بحكم منطق التفكير نفسه، وذلك بقدر ما يتوافق هذا المنطق، بشكل ما، مع نظام الفوضى الذي تسعى إلى إثباته بعض نظريات العلم المعاصر<sup>(٣)</sup> حيث لا فوضى من غير نوع من النظام، إلا جزءاً من نظام تخضع له عمليات التقويض و التفكير عن طريق السلب، إذ لا سلب يقوم إلا على أساس من الإيجاب السابق عليه. وذلك أيضاً بقدر ما مهد "دريدا" نفسه لهذه الفكرة خلال نقده لمفهوم "الجنون" عند فوكو<sup>(٤)</sup>، إذ بينما يرى هذا الأخير في ظاهرة الجنون. السلب الذي قامت على نفيه إيجابية العقل. الغربى بحيث يترادف الجنون مع كل أشكال الآخر وتجلياته، يؤكد فيلسوف التفكير أن "الجنون" لا وجود له إلا في إطار نظام العقل نفسه، طالما أنه ليس إلا حاصل عمليات النفى التي لا دلالة لها ولا معنى خارج علاقات التمايز والاختلاف التي

تشكل لغة العقل أو "اللوجوس" نفسه. بعبارة أخرى إن كل ما يقع خارج القواعد المنظمة للغة العقل ليس كلاما بالمرة ولا إنجازا يعتد به طالما هو لا يخضع لشروط الخطاب الفلسفي. مما يعتمد عليه من نظام مفاهيمي وإحرائيات ضابطة لعمليات التفكير نفسه.

ومن ثم إذا كانت الإشكاليات التي يطرحها "دريدا" هي بطبيعتها واقعة داخل الخطاب الفلسفي، ولا تستطيع أن تغفل منه بتخطيه، و تجاوزه نحو العالم الخارجي، فهي لا تخرج عن كونها، وفقا لعبارة فتجنشتاين، ضربا من الأعيب اللغوية. ومع ذلك يكابر "دريدا" ويرفض أن تكون تفكيكيته ضربا من فلسفة اللغة؟ كما يحاول الزعم بأن ما يسعى إليه من كشف لمناطق المغايرة والاختلاف أو لوجوه الآخر محاولة جذرية للخروج من حدود السلب الذي يجبه أو ينسخه الجدل الصاعد (aufhebung) في حركته نحو التركيب حيث تتلاشى الصور السلبية للآخر وتتأكد، على أنقاضه، هوية المماثل في مطابقته لذاته.

كيف يمكن إذن إدراك "الآخر" إن هذا الإدراك لا يتم إلا من خلال الخطاب الفلسفي الذي لا وجود له خارج مقولات "اللوجوس" اليوناني، الذي يقر "دريدا" بأنه لا يمكن الانتفاف من حوله، وبأنه لا يمكن العبث به وبما صار إليه من نسق شمولي على أيدي "هيجل" إلا باصطناع الحيلة والمراوغة، وإلا بإضمار الغدر به من داخله على طريقة "العبد" في الإيقاع بـ "سيده". أليس من الأجدي، إذا كان الأمر على هذا النحو من الاستحالة، الخروج من مستوى الأنطولوجيا إلى مستوى الأخلاق، كما فعل "الفيثاغورس" مع "هيدجر" (٥)؟ أو قبول الآخر في واقعه أو في غربته الجذرية التي يستحيل على خطاب المماثل أن يدخلها في شبكته الدلالية من غير تعديل أو تطويع؟

غير أنه يبدو أن "الآخر" الذي يسعى إلى اكتشافه "دريدا" ليس "الآخر" أو "المغاير" المقابل للفكر الغربي، وإنما "الآخر" الداخلي الذي يفلت دوما، بفعل "الاختلاف المرجح"، من قبضة النظام الدلالي في حال تحققه في شكل من أشكال الإبداع. ذلك أن أي تحقق أو تعين للإبداع هو ضياع له، طالما أن الإبداع لا يكون، في ماهيته، إلا المرة الأولى التي لا تتكرر؟ وهو لا يكاد يصل إلى مرحلة الاعتراف به حتى يتحول إلى نظام مقتن أو مشروع قابل للتطبيق والتكرار، ويفقد من ثم

ماهيته الإبداعية. ولكن هل يصبح الإبداع، على هذا النحو، مستحيلًا؟

إن "دريدا" يرى، لحسم هذه المفارقة إعادة فحص مفهوم الابتكار في التراث الغربي وتعيين حدوده حتى يتمكن من تجاوزها. ويصل الكاتب إلى أن الإبداع في معناه الأصلي هو العثور لأول مرة على شيء أو موضوع أو فكرة على غير مثال سابق؟ وكذلك العثور على تقنية أو جهاز أو تنظيم فني غير مسبوق، وهو ما يسمى بالاختراع، ويفيد كذلك فعل العثور نفسه، أي فعل الكشف أو الاكتشاف (decouverte) إلا أن ذلك كله لا يعني أي نوع من التطابق بين مفهوم الابتكار، سواء أكان منصبا على الموضوع نفسه أو على فعل الابتكار والاكتشاف، وبين مفهوم الخلق. بمعناه الديني المحض؟ أي الخلق من عدم (ex nihilo).

إن الإبداع في المنظور الكلاسيكي اكتشاف لشيء موجود أو لتنظيم فني أو لغوي يقوم المبدع بإعادة ترتيب عناصره بعد سلخها من تنظيمات كلية سابقة، وقد تكون هذه التنظيمات روى للوجود أو نظرية علمية أو ضروبا من النماذج الإرشادية. إلا أن هذا الإبداع يظل متفردا كحدث يتم لأول مرة. وإلا فقد سمة الابتكار والاكتشاف. ومن ثم، لا يخص هذا التفرد النظام المعرفي نفسه من حيث الموضوع، وذلك بقدر ما يفاجئه هذا الابتكار ويحول بينه وبين استيعابه ودمجه في آلياته، وإنما يخص الفاعل الإنساني. وهكذا يظل الإبداع فعلاً بشريا محضا ولا يكون ابتكارا إلا في إطار صياغة الحكم أو الجملة التي تربط ربطا غير مألوف ولا مسبوق بين عناصر- موجودة. وإذا كان هذا الابتكار يظل مرتبطا باكتشاف حقائق جديدة، إلا أنها لا تخرج عن نطاق إنجاز (performance) جمل جديدة وإعادة توزيعها بالنسبة لوظيفتها أو علاقتها بالجمال الوصفية (constatives).

بيد أنه منذ نهايات القرن السابع عشر، وفي إطار فكر كل من "ديكارت" و"ليبنتز" يغلّب على موضوع الابتكار مفهوم "الإنتاج"، إنتاج لتقنية معرفية جديدة وليس مجرد كشف لشيء موجود أو لحقيقة موجودة ولكن غير معروفة.

ومع ذلك، كما يذهب دريدا، فتقنية الإنتاج المعرفي الجديدة لم تقطع كل عراها بقضية الكشف أو مبدأ الحقيقة التقليدية، ومصادق ذلك أن المنطق الكلاسيكي (منطق بول ريال Port-Royal) يميز بين المنهج التحليلي، الذي يناط به كشف

حقائق الأشياء وبين نظام العرض التركيبي الذي يحدد علاقتنا نحن بالأشياء من خلال لغة جيدة يحسن فيها الربط بين "الحامل" و"المحمول"، وهو ما يربط بين الحقيقة وبين الخطاب المنطقي كتقنية كشفية وتنظيمية للمعرفة؟ ولعل ذلك يمثل متصلاً فكرياً من "ديكارت" و"اللينتز" حتى "هيدجر" القائل بأن "اللوجوس هو بيت الكينونة".

ولكى تكون التقنية الجديدة ذات فعالية وتأثير، حيث أنه لا يمكن الاكتفاء بفعل الابتكار الذي لا يحدث إلا مرة واحدة وبطريقة متفردة، يعمل الفكر الكلاسيكي على تعميمها، أي ربطها بالموضوعية المثالية، وليكن ذلك في صورة نظام مثالي قابل - على شاكلة اللغة - للتكرار والاستمرار ونقل المعارف المكتشفة سواء كانت هذه الأخيرة إجراءات فنية أو نظريات علمية أو أنواعاً أدبية وأساليب فنية يمكن إعادة صياغتها في صورة مقاطع سردية قابلة للتنويع والتوزيع والتبديل.

وإنه لعجيب حقاً أمر هذا الابتكار، فهو التفرد عينه، وهو المرة الأولى التي لا تأتي لها؟ ومع ذلك فتكراره ممكن، إلا أنه لا يستطع ذلك، سواء عبر مفهوم الكشف التقليدي أو عبر التقنية المعرفية المستحدثة، إلا من خلال نظام اللغة ونسق علاماتها ورموزها: هذا النسق الذي عليه أن يقوم أولاً بخلخلته كفعل طبيعي ومصدري متصل بالخيال الإبداعي، وثانياً أن ينخرط فيه، على الأغلب، في صورة تنظيمية جديدة حتى يمكنه أن يتحول بدوره إلى نظام منتج وقابل للاستخدام كفعل ثقافي مندمج ومستقر. إن الإبداع، كما نرى، وليد "الصدفة" صدفة الكشف أو قفزة الخيال المبدع، غير أنه لا يصبح منتجا أو مثمراً إلا باتخاذه في عالم الضرورات الذي تفرضه سياسات الدول الحديثة في تنظيمها لإصدار براءات الاختراع وبرمجة البحث العلمي وتخطيط العمليات الثقافية. وهكذا يبدأ الابتكار طبيعياً وفردياً وثورياً، وينتهي بالاندماج في النظام العام الذي يعمل جاهداً على تحويل الصدفة الخلاقة والطفرة الشاردة إلى احتمالية محسوبة وإلى هامش قابل للتعايش في إطار المنتجائس.

وإذا كان الابتكار يحفظ، على هذا النحو، ويلغى في الوقت نفسه، فماذا يتبقى منه كإبداع للمغاير وكاتبائى للاختلاف في قلب المماثل؟ ليس من شك في أن إفساح المجال للآخر ليس مجرد عملية سلبية محضة، فالآخر أي المختلف - فيما يرى



دريدا- ليس ملحقاً بذات مغايرة ولا مجرد موضوع آخر أو شعور أو لا- شعور، ولربما يقصد فيلسوف التفكير بذلك أن الآخر ليس مجرد صورة معكوسة في مرآة (psyche) الأنا، وإلا لن يستطع الخروج من دائرة الجدل الهيجلي حيث يتلاشى النقيض على مستوى التركيب. ولكن مهما يكن من سطوة قانون المماثل الذي يحكم كل نظام، سواء أكان هذا الأخير خطة بحثية أو برمجة علمية أو تخطيطاً عسكرياً، فإن الرغبة في إفساح المجال للآخر تحقق، على الأقل منذ "كانط" وحتى "شلينج" و"هيجل"، فرجة في عالم الخيال حينما يتحرر هذا الأخير من وظيفته الاستنساخية التقليدية (reproductive) ويرتفع إلى مستوى الخيال القبلي المنتج. ومع ذلك، فإن هذا الاعتقاد، الذي يرفع الخيال إلى مستوى قبلات المعرفة وشروط تأسيسها، ليس بكاف - في نظر "دريدا" - للإفلات تماماً من قبضة الحقائق الدوجماتيقية القائمة. ذلك لأن الخيال القبلي لا يتيح للآخر التحقق إلا بقدر ما يمثل رغبة الكائن المحدود في سعيه نحو التحقق في إطار اللاهائية المثالية، وهو ما يجعل إبداع الآخر مجرد نقص أو فجوة تسعى إلى الاندماج في مرآة الطبيعة الكلية، وهو ما يردنا من جديد إلى منظور الأنا المتماثل ومنطق النظام المرفوعين إلى مستوى اللامحدود.

إن العقبة الكنود، التي تقف حجر عثرة أمام دفعة الابتكار وبكارتة الأولية، تفر في عودته الحتمية إلى منطق المماثل لنفسه، وذلك منذ أول تكريس له من قبل النظام أو القانون الذي يصفى عليه شرعيته. ومن ثم، لا يتجاوز الابتكار حدود الممكن ولا يخرج عن قبضة المنتظم الذي يحكم تجلياته ويبقيها في إطار الحقائق المقبولة والمسموح بها. ومن ثم أيضاً - يرد الجديد إلى عالم الممكنات التي يحددها النظام بالقوة، كما ينضم إلى قائمة الأشياء المتوقعة. ولكن ليس ذلك معناه الحكم على كل ابتكار بحرمانه من طبيعته الابتكارية، تماماً كما نستنكر الإبداع ونحوه إلى بدعة، وهو ما يقودنا إلى إلغاء هوية الابتكار نفسها !

إن الابتكار الوحيد الممكن يبقى، في الواقع، ابتكار المستحيل وإبداع اللا ممكن، وهنا نقع في إشكالية الإبداع كما يتخيلها الفكر التفكيكي، وهي إشكالية إعادة إبداع الإبداع لأننا، في نهاية المطاف، لا نبتكر الآخر. ولا نبدع المغاير - كما يتول "دريدا" - وإنما نفسح له المجال ونشق له فرجة في النظام حتى نفتح له طريقاً

للمعبر، فالآخر ليس، في واقع الأمر، إلا "النحن" وابتكار الآخر ليس في نهاية الأمر، إلا إعادة - اكتشاف نحن وإعادة ابتكار عالمه في تجاوز لا ينتهي<sup>(٦)</sup>.

ولكن ألا يقودنا اكتشاف نحن عبر الآخر إلى مبدأ "الدائرة" وي طرح من جديد قضية الخروج منها؟ أما زلنا في إطار فلسفة "التكرار" التي لا تتيح لنا، على طريقة اللغة/ الكلام، إلا ضرباً من التنويعات الجديدة ولكن في إطار القواعد الملزمة؟ حتى وإن كان الجديد هو الذي لم يتحقق بعد أو المجهول عنه. وكيف يكون المجهول مجهولاً إلا بالرجوع إلى ضروب من "الأولانيات" التأسيسية، حتى ولو كان "الأول" لا يقوم، على طريقة "دريدا"، إلا بفضل "الثاني" و"الأنطولوجي" لا يعتمد إلا بفضل "الأونطيقى" في لغة، هيدجر؟

وتبرز "لعبة الدائرة من خلال مفهوم "الهبة" الذي يسعى "دريدا" إلى تفكيكه انطلاقاً من أعمال عالم الاجتماع الشهير "مارسيل موس" وعلى رأسها كتابه "مبحث عن الهبة"<sup>(٧)</sup>. فالهبة، كما يحللها "موس" عند الشعوب البدائية، تدخل في إطار التبادل، وإن كانت تتجاوز، من منظور الظاهرة الاجتماعية الكلية، عمليات التبادل الاقتصادي نفسها بحيث تشمل كل مظاهر التنافس في إقامة الولائم والمجاملات والاحتفالات الشعائرية وعمليات تبادل الخدمات الحربية وإهداء الأطفال والنساء. ومن ثم، تكتسب الهبة، في صورة "البوتلاش" التي يعنى بدراستها "موس"، مجموعة من الدلالات الاجتماعية والدينية والرمزية والجمالية؟ كما تبرز بهذا المعنى الشمولى وظائف الإنفاق الترفى والنزوع إلى التنافس المجنون في تبديد الثروات، وهو ما يخرجها عن مجال التبادل الاقتصادي النفعي الذي تألفه المجتمعات الحديثة. إلا أن الهبة بما هي هبة تعد، من المنظور التفكيكي، نوعاً من الاستحالة المنطقية؟ فهي كهبة لا تخضع للرد وإلا فقدت ماهيتها كهبة؟ وهى، من ثم، خارج الدائرة وخارج الزمن، وذلك بقدر ما ترتبط الدائرة بحقل التبادل الذي يقوم عليه اقتصاد المنفعة؟ وبقدر ما يرسم الزمن حدود الإقراض ومواعيد السداد والاستحقاق وبقدر ما ترتبط ارتباطاً جوهرياً بدورة رأس المال وحركة الاستثمارات. وإذا كان لابد من رد الهدية أو الهبة كما تفرضها عادات وتقاليده المجتمعات قاطبة، فإن ردها لا يخضع للزمن الدورى المحدد والمحدود، بل إن الهبة لا تخضع للزمن، وإنما تهبه لنا إذ أن الرد ليس إجباراً وإن كان ملزماً، وذلك بقدر

ما تخضع عمليات المنح والرد لنوع من الزمان المقترح الذي يتجلى في بعض المناسبات غير الدورية مثل حالات الزواج والميلاد والاحتفالات؟ ولعل أغرب أنواع الإلزام بالرد هو ما توصل إلى اكتشافه "موس" وهو إلزام تتميز به العقلية السحرية، وإن كنا نتفهمه ونعقله، ويعنى به إلزاما محايا للشئ نفسه وليس منوطا بالعوامل الذاتية إذ أن الهدية أو الهبة تحمل في نفسها قوة داعية إلى الرد<sup>(٨)</sup>، أي إلى وصل ما انقطع من قانون التبادل والاتصال.

ومن الطريف حقا أن يربط "دريدا" بين هذه القوة المنوطة بالأشياء الممنوحة وبين الشروط، القبلية لعملية التبادل التي تتيح الجمع بين الهبة والقرض، تماما كما تتيح عملية الاختلاف المؤسس (differance) قيام نظام الاختلافات البينية والمرجاة. ذلك أن الهبة والقرض يتميزان داخل نظام التبادل بقدر ما لا تخضع الهبة لما يخضع له القرض من شروط سعر الفائدة ومواعيد السداد، ويتمثلان فيما يجمعهما من علاقة تأسيسية بالزمن: الزمن المحدد والملزم للقرض، والزمن الذي تمنحه الهبة في صورة إرجاء وشوق وتوقع، الأمر الذي يحول الهبة إلى نموذج مصدري للقرض، كما يضاف عليها طابع القيمة مقابل الطابع النفعي للقرض. غير أن ارتباط الهبة، من منظور "البوتلاش" بجنون الإنفاق المدمر، لما يصاحبها من نوازع المباهاة والتنافس، سرعان ما يقلل وضعها ويؤدي، في منظور التفكير، إلى بلبلة معانها وتبدي (dissemination) دلالاتها اللغوية<sup>(٩)</sup>.

على هذا النحو ينطلق "دريدا" في سعيه نحو تفكير معنى الهبة المصدري ومحاولة نقله من دائرة التبادل الاقتصادي والاجتماعي إلى دائرة اللغة منتهايا بتفكير المعاني والدلالات المتولدة عن عبارات المنح والعطاء والرد، وهو الأمر الذي لا يكمل عن ممارسته في قراءاته اللامتناهية لنصوص كبار المفكرين والمبدعين. وقراءات "دريدا"، في الواقع، ليست قراءات مباشرة للنصوص ولا تطمح في احترام خصوصيتها. بل على العكس إنها تحاول فض بكارتها وإنطاقها بما تخفيه بين ثناياها الظاهرة والباطنة، وهي لذلك تقع على تخوم عالم من الكتابة تحاول طيه، وتتزامن مع عالم آخر من الكتابة تحاول شق طريقها عبره وتحديد مجال عملها وممارساتها من خلاله. إنها تتجاوز كل ضروب الكتابات الميتافيزيقية

والأنطولوجية المحايثة لخطاب العقلانية الغربية، وفي الواقع لكل عقلانية تأسيسية، وتتعايش مع كل أنواع الكتابات التي تعطي الأولوية لمادية النص وقدرته على إنتاج المعاني الجديدة وابتكارها لا عن طريق إظهارها من حالة الكمون إلى حالة الوجود، وإنما عن طريق إعادة التركيب أو "البناء"، وفقا لعبارة "فاليري" الشهيرة، وذلك بعد التفكير وبث الفرق والاختلاف بين عناصرها التكوينية. ولقد أدت القراءة التفكيكية، التي يمارسها "دريدا" عبر إنتاجه المتدفق؟ منذ بدء حياته الفكرية والعلمية في عام ١٩٦٠ تقريبا وحتى الآن، إلى التمهيد حول بعض المحاور الرئيسية التي تشكل مجموعة من العلامات البارزة الدالة على طريقته الفلسفية التي تميزه عن بقية أقرانه من رواد الكتابة الجديدة مثل: "فوكو" (أركيولوجيا الفكر) و "دولوز" (الكتابة السيكيذوفرينية والريزوماتية) و "لاكان" (البحث عن لغة اللاشعور) و "ليوتار" (الميتاكتيكات) وغيرهم. وتتراوح المحاور الرئيسية في كتابات فيلسوف التفكير بين مفاهيم العلامة والأثر والكتابة والترجمة والصوت والعقل والاسم العلم والتوقيع والسياق والهامش والزمن والاستعارة والهبة والأوثنة والبقارة والابتكار والسياسة والقانون والمؤسسات وشبه الترنسندنتالي والاختلاف والانغلاق والآنا والآخر والآلة ونقد الميتافيزيقا والفينومينولوجيا و اللاشعور (١٠).

وترمي العملية التفكيكية عند "دريدا" إلى كشف التناقض المبدئي بين مسلمات التراث الغربي المسكوت عنها، وهو الأمر الذي ينطبق على أي تراث، وبين الواقع الفعلي للممارسات الخطابية في شتى مجالات المعرفة فكما رأينا التناقض الجذري الذي يقوم بين عملية الابتكار وضرورات التكرار التي لا مفر منها لإضفاء الشرعية عليه، وبين الهبة وضرورات التبادل التي لا يفلت منها أي مجتمع. بما هو مجتمع فإنه يمكننا الإشارة إلى ضروب عديدة من التناقضات التي يبرزها "دريدا" بصدد المفاهيم التي أشرنا إليها، إلا أننا سنكتفي ببعض الأمثلة الملين في استكمالها فيما بعد.

على هذا النحو، يبرز لنا "دريدا" التناقض الغريب القائم بصدد العلامة اللغوية التي تعرف بأنها إشارة إلى معنى غائب وتنسب إليها، في الوقت نفسه، وظيفة ثقوية بالنسبة لما لا يوجد إلا بها. ألا يدل ذلك على أنها البداية الحقيقية

وليس المعنى الذى تشير إليه؟ كما أن ارتباطها بالمدلول الذى يرد بدوره إلى المرجع الخارجى لا يقوم على أى أساس من المنطق أو التبرير؛ ومن ثم لا يمكن اعتبار تمثيلها للأشياء عملا طبيعيا، وإنما مجرد عملية اعتباطية أو اتفافية بحتة. ومع ذلك، يذهب الفكر الميتافيزيقى إلى أن المفهوم أو المثال يلعب دور المصدر المؤسسى غير مدرك لمفارقة إسناد عملية تمثيل الفكرة أو الحقيقة المجردة إلى مادية العلامة؛ وذلك فى الوقت الذى تزعم فيه المادية، وهذه مفارقة أخرى، أن الأفكار مجرد انعكاس للأشياء وللعالم الخارجى. ومن ثم، يتبين لنا أن موقف "دريدا" لا هو بمثالى ولا هو بمادى، فهو لا يفصل - كما يفعل "سوسير" - بين الدال والمدلول، لأن كل مدلول، فى رأيه، ليس إلا دالافى علاقة مع دوالى آخر. ليس هناك إذن أسبقية فى اللغة للمعنى أو الفكرة على العلامة، ولا للصوت الحى على مادية الكتابة إذ ليس هناك إلا علاقات تمايز واختلاف داخل اللغة.

معنى ذلك أن الكتابة ليست ملحقة بالمعنى لا تابعة لها، فهى لا تحفظها من الضياع "أكثر أو أقل مما تعرضها لمخاطر التحريف وسوء الفهم وزيف التفسير والتأويل، الأمر الذى يودى إلى تقويض المذاهب الإنسانوية (humanisme) وما تعتمد من مبادئ الحدس بالحقائق الأولية ومفاهيم القصدية والغائية وإلى تفكيك العلاقة القائمة بين المصدرية التأسيسية وبين الوقائع الإمبريقية. كما أن تحرير الكتابة من هيمنة الصوت الحى يعنى بالضرورة موت المعلم والمؤسس وأخيرا المؤلف، إذ أن الموت، حقيقيا كان أم رمزيا، شرط من شروط حياة الكتابة ونموها. إلا أن ذلك يخلخل العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، إذ سرعان ما يحتل الثانى محل الأول ويفرض على ما تركه أو خلفه من "أثر" معانى ودلالات غير متوقعة، وفقا لضرورات العصر، ومتطلبات التطور والتغير، وهو الأمر الذى يربط عملية الكتابة بحركة الصيرورة والمستقبل أكثر من تقييدها بالماضى، وهو ما يجعل أيضا من عملية "تكرار" علامات الكتابة عودة للمماثل وحياته له، إذ أن كل عودة للنصوص السابقة ليست عودة حقيقية وإنما إعادة قراءة لها. ومن ثم، نفهم لماذا يقيم "دريدا" عملية الكتابة فى قلب ظاهرة الاختلاف: الاختلاف البينى والاختلاف المرجأ، وذلك بقدر ما يكتسب كل نص دلالاته الحالية داخل سياق بعينه، وبقدر ما يكون كل سياق قابلا لإعادة توزيع عناصره، وفقا لاختلاف الموقف والظروف

التاريخية لعمليات القراءة. ومن هنا، لا نفع قط على سياق ثابت ولا على نص مغلق، وإنما على عمليات مستمرة من الانغلاق والانفتاح. وكذلك الأمر بالنسبة "للترجمة". فهي لا يمكن أن تشكل صورة مطابقة للأصل، وإنما إعادة تشكيل وصياغة له، وكل إعادة خيالة وتحويل وتبديل، كما تصيب المفارقة "الأدب" نفسه الذي يود أن يكون عملاً إبداعياً متفرداً ويحمل اسم صاحبه وتوقيعه، إلا أن احترام هذه الفردية يشكل "دينا" باهظاً على كل قارئ مستقبلي إذ أن إعجاب القارئ بهذا العمل المتفرد يدفعه إلى، محاكاته بقدر ما يدعو كل عمل إبداعي إلى الانتشار والتعميم، ومن ثم تضيع خصوصيته الفردية ويصبح "الاسم العلم" مجرد اسم أو علامة شائعة على طريقة في الكتابة أو الأسلوب<sup>(١١)</sup>.

ويطال التفكير أيضاً لغة الفلسفة نفسها التي هي- كما يقول "دولوز" علم المفاهيم، فإذا بصاحبنا يقحم فيها لعبة "الاستعارة"، التي تفيد في أصلها اليوناني القديم معنى النقل والتحويل من مجال إلى مجال. ويهدف "دريدا" بذلك إلى تجاوز الحدود بين الفكر والفن أي بين التعبير العقلاني المجرد وبين التعبير الحسي أو اللاعقلي أو بين "اللوجوس" و"الميثوس" بقدر ما يرجع الفكر، في منظور التطور، إلى الأسطورة. وليس من شك في أن هذا هو ما يمارسه الكاتب في كثير من كتاباته الإبداعية البحتة على شكلة "البطاقة البريدية" و النصوص المزدوجة، التي يشترك فيها مع كاتب آخر، والمكونة من متن وهامش. وتتجلى أيضاً الظاهرة التفكيكية في البحث عن الثنائيات، كما نرى في ثنائية الدال والمدلول في "لغة" اللاشعور (فكرة منسوبة إلى "لاكان") المتراوحة بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. ذلك أنه حينما تزيد دفعة الحياة عن الحد في بحثها عن اللذة فإنها تعرض الإنسان لخطر الموت، ومن هنا احتياجها لتأكيد مبدأ الحياة إلى بدائل (استعارات) لتتجنب الاصطدام. بمبدأ الواقع وقيوده أو عقباته الكابتة للرغبة. ولعل هذا يقودنا إلى فكرة "الرباط المزدوج" (double bind) الذي يشكل السمة الرئيسية للطريقة الإجرائية التي تقوم عليها تفكيكية "دريدا"، فهو ينشئ خطاباً لا يمكنه التواجد إلا في قلب التراث الفلسفي السابق عليه، وإن كان عن طريق المراوغة والاختلاس؛ وهو من ثم، لا يقطع تماماً كل صلة به بالرغم من معارضته ومناقضته كما لا يقف منه في مستوى "ما بعد الميتافيزيقا"، كما هو معروف في تيار ما بعد الحداثة.

إنه، في الواقع، يحاول تعطل وصول الرسالة التي يريد تبليغها ، هذا الموروث عبر الخطاب الميتافيزيقي السائد. ومن ثم، تتصوع لعبة الثنائيات المتعارضة في مجمل النصوص "الدريدية" سواء بين الهبة والقرض أو بين الصوت والكتابة أو بين القبلي والإمبيريقى أو بين القانون والفوضى التي تسبقه أو بين العقل وما يقوم في خلفيته من "جنون" مقموع أو مكبوت<sup>(١)</sup>. وهكذا نظل، مع فيلسوف التفكير، معطين في الفضاء، لا نعرف على أي قدم نرقص، وفقا للتعبير الفرنسي المألوف؟ كما نظل في مجال "الأعيب اللغة" التي وإن كانت تقوم بشحذ الذهن ومضاعفة القدرات النقدية للعقل، لا تهدينا، في الواقع، إلى خطة عمل واضحة، ولا تفتح لنا مجالا للبناء وكأنا مع "دريدا" أمام بعث جديد لحركة الفكر السفسطائي: فكر التذبذب والتردد وعدم الحسم.

#### الهوامش

(1) Vincent Descombes: le meme et l'autre ed. de Minuit, 1986, p. 98.

(2) Martin Heidegger, l'être et le temps & Gallimard, 1964, p. 39

(3) James Gleick, la theorie du chaos vers une nouvelle science Albin Michel, 1989 (الطبعة الأمريكية عام ١٩٨٧)

يختص علم الفوضى بدراسة مظاهر الاضطراب في الطبيعة فيما يخص الأحوال الجوية واضطرابات القلب وذبذبات المخ وغير ذلك كما يعنى بقياس الأشكال الكلية للأنساق لا بأجزائها المكونة لها ، ومن ثم ينصرف اهتمام العالم إلى ملاحظة الصدف والقفزات غير المتوقعة والأشكال المهمشة أو غير المنتظمة التي ترسمها الأنساق المتشكلة أكثر من اهتمامه بالعناصر مثل النيوترونات والكواركس أو الروموزومات التي تتكون منها الأنساق أنظر ص ٢١ .

(٤) عاجلنا هذا الموضوع في كتابنا "نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو" دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٢ ص ١٨١ .

(٥) يعد عمانوئيل ليفيناس من أهم معارضي المنظور الانطولوجي للآخر عند هيدجر وذلك باسم المنظور الأخلاقي الذي يجعل من الآخر في خصوصيته غير القابلة للرد صورة "للوجه" أي المطلق . أنظر كتابه ، الذي عارضه "دريدا" نفسه الشمولية واللامتناهي وعنوانه بالفرنسية :

Emmanuel Levinas Totalite et infini Essai sur l'exteriorite. Livre de Poche biblio essais, 1994(ed originale, 1971)

(6) Jacques Derrida, *Psyche. Invention de l'autre*. Paris, Ed. Galilee, 1987, pp. 11-61

(7) Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *sociologie et Anthropologie*. Paris, P.U.F., 1966, pp. 145-279.

(٨) يقول "موس" بأن الأشياء الموهوبة عند شعوب "الماوري" تحمل جزءاً من القوة الروحية لما نحياها ويسوق لنا لتفسير هذه الفكرة قول أحد مشرعيهم "الأشياء" لتأوينها" وكل الممتلكات الشخصية بالمعنى الدقيق تمتلك قدره (هو) روحية فإن أنت منحتني شيئاً ومنحته لشخص غيري، فإن هذا الأخير يعطيني مقابلاً له مدفوعاً بالقدر الروحية لهديتي وأنا ملزم برده هديتك لأنه من واجبي أن أرد إليك ما يشكل في الواقع نتاج قدرة (هو) ما منحتني إياه، المصدر نفسه، ص ١٥٩

(9) Jacques Derrida, *Donner le temps*. Paris Galilee 1991 p 58-94.

(10) Jacques Derrida, par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Ed, le Seuil, 1991.

(١١) المرجع نفسه، ص ٢٦-١٧٠. راجع مقالينا: "الكتابة والتفكيك" و "الوظيفة الأيديولوجية للصوت" عند دريدا في كتابنا "دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٨.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٧٠-٢٥٧. وكتاب:

Daniel Giovannageli, *Ecriture et repetition*, Paris U.G.E(10-18), 1979.



## تفكير الميتافيزيقا(\*)

عبد السلام بنعبد العالي(\*\*)

"يتعلق الامر بشئ مخالف امر الاختلاف التام الجدلي . فما ينبغي ان شكركه هو العلاقة بين الحقيقة والحاضر . وذلك عن طريق فكر لن يكون حقيقيا ولا حاضرا . فكريطع المعنى وقمة الحقيقة موضع سؤال . وذلك بكيفية لم تتر داخل الفلسفة حتى عند الشكاك ومن دار في فلكهم . ان التام الجدلي . الذي ممكن الفكر المجهلي من الاسهام في كثير من التجديدات العلمية . قد ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والكون والاستمرار سجين المفهوم العادي عن الزمان "

جاك دريدا .

مهما قيل عن علاقة التفكير بكل من الجنيا لوجيا والتقويض ، ومهما كتب عن علاقة دريدا بكل من نيتشه وهايدجر ، وكيفما فهمنا تصريحات دريدا نفسه بصدد هذه العلاقة<sup>(١)</sup> فلتنا نستطيع ان نؤكد ان افق التفكير لا يختلف هنا وهناك ، وان دريدا لا يأخذ على المفكرين معا " انعدام التماسك المنطقي " <sup>(٢)</sup> لأفكارهما ، بقدر ما يعتبر " ان تردد افكارهما وحيرتهما " هما بالاولى من قبيل " الرجة التي تميز كل المساعي التي اعقبت الهيجولية والتي تطبع الانتقال من عصر الى عصر اخر " <sup>(٣)</sup> .

ذلك ان الامر لا يتعلق بصدد نصوص نيتشه او هايدجر بنقد " خارجي " . وهذا يطبع استراتيجية التفكير ازاء جميع النصوص فهناك في كل نص ، حتى في اكثر النصوص الميتافيزيقية تقليدا ، هناك قوى عمل ، هي في الوقت نفسه قوى تفكير للنص . وما يهم التفكير هو الاقامة في البنية غير المتجانسة للنص ، والعمور على توترات او تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته se decon-struit في النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكير ان تعمل على ابرازها .

(١) نقلا عن الفصل الرابع من كتاب اسس الفكر الفلسفي المعاصر بمحاورة الميتافيزيقا . ونشكر الزملاء في الجمعية الفلسفية المغربية ومجلتها الثميرة مدارات فلسفية على تعاونهم معنا في نشر الدراسات الفلسفية في مصر والمغرب .

(٢) استاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس ، الرباط .

ذلك ان النص لا يكون نصا الا اذا اخفى عن النظرة الاولى " قانون تركيبه وقاعدته لعبته ، وهو يظل لا مدركا على الدوام " (٤) ولا يعنى ذلك انه يحفظ معناه ويحجبه "فالقانون والقاعدة لا تحتميان وراء سر لن يفضح ، كل ما فى الامر انهما لا يمثلان فى الحاضر" (٥).

لا يتجاوز التفكير الميتافيزيقا بمهاجمتها وانما يسعى الى ان يبين انها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء و يقين وحضور امام الذات . يتعلق الامر بتوسيع شرح لازم الميتافيزيقا وشق هوة لم تنفك عن الوجود . ذلك ان الميتافيزيقا رغم ادعاءاتها لم تحقق هذا الحضور الا كوهم (٦). فمثلا ان الحلم يحقق رمزيا رغبة ما تسد نقص عدم الاشباع الفعلى للرغبة ، فان ميتافيزيقا الحضور تحاول ان تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق واعادة النظر فى مفهوم الحضور هذا ، مفهوم الوجود كحضور ، ومفهوم الزمان كحاضر . يستعيد دريدا " النقد " الهايدجري للمفهوم الميتافيزيقي عن الزمان (٧) . الا انه يبين قصوره وحدوده . " فاذا كان هايدجر قد فكك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا، فلكى يقودنا الى التفكير فى حضور الحاضر بيد ان فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازي للغة التى يزعم تفكيكها، وذلك نتيجة ضرورة عميقة لا نتفلت منها بمجرد ان نتخذ قرارا من اجل ذلك " (٨). يبين دريدا ان التفكير ينبغى ان يذهب ابعد من ذلك، ويمتد الى مفهوم الحضور ذاته ، كما يؤكد ان المفاهيم الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعى والذات والهوية ، ما كان لها ان تكون ، لولا ان نمط الحاضر هو الذى حدد المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان والكائن (٩). لذا فهو يقف عند المعنى الذى ترد اليه كلمة اختلاف difference. ويلاحظ اننا عندما نقحمها فى الهوية فهى لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور. ذلك ان difference تحيل الى الاختلاف بمعنى التمايز لا الى الاختلاف بمعنى الارجاء. انها تحيل الى الفعل differencier لا الى الفعل differer لذا يقترح دريدا تعديلا فى كتابة تلك الكلمة بحيث تفيد فى الوقت ذاته الخلاف والارجاء وهو يضع حرف a بدل حرف e فيكتبها على هذا النحو لتعنى (١٠)

١- الارجاء الذى ياخذ بعين الاعتبار " الزمن والقوى فى عملية تقتضى حسابا اقتصاديا ولغا ودورانا وتاخرا .

٢- الخلاف واللاتطابق الذى " يقتضى مسافة وبونا وإبتعادا ". ولعل اللفظ العربى مباينة يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل فى الوقت ذاته على الاختلاف والتمايز كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل .

المباينة إذن La difference هى حركة توليد الفوارق . انها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم اذا كان كل عنصر " حاضر " متعلقا بشئ اخر غيره ، محتفظا بهذا العنصر المعنى داخل الهوية " تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكى يكون هو ذاته " (١١) ويدخل الزمان فى "تحديد" الكائن لا لحصره وضعه ، وانما لجعله معلقا فى حركة ارجاء دائم ، بحيث "يدخر نفسه" ولكن الامر فى الجدل الهيجلى حيث فهم الادخار داخل اقتصاد ضيق (١٢) وانما " يدخرها بمعنى انه يحفظها ويرجوها الى حين " (١٣).

للدلالة على هذا الحاضر المدخر المتصدع يستعير دريدا من ليفيناس مفهوم الاثر Trace (١٤) الذى لا تنفعا فى تحديده انماط الزمان الميتافيزيقية " فلا مفهوم الحاضر ولا مفهوم الماضى ولا مفهوم المستقبل ، ان المفاهيم الميتافيزيقية عن الزمان بصفة عامة ليس باستطاعتها الوصف المطابق لبنية الاثر " (١٥).

ان الاثر لا يحضر انه ليس حضورا وانما هو سيمولاكر (١٦) الحضور . انه "حضور ممزق متصدع متحرك مرجأ ، حضور لا يكون حضور يشكل الامحاء بنيته " (١٧) وهو يتنافى مع انماط الزمان التقليدية يتنافى مع مفهوم الزمان الميتافيزيقى بما فيه المفهوم الجدلى . ذلك ان بنية التأجيل والتأخير " تمنعا من ان نجعل من الزمن مجرد تعقيد وتركيب جدليين للحاضر الحى " (١٨).

لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغى ان يكون هناك اثر موشوم على النص الميتافيزيقى ، يحيلنا لا الى حضور اخر ، او اى شكل من اشكال الحضور وانما الى نص اخر . وان وشمة هذا الاثر على النص الميتافيزيقى لا يمكن ان تدرك الا كمحو للاثر نفسه . وبالرغم من ذلك فان هذا المحو يخلف اثره فى النص وحينئذ " فان الحضور بدل ان يكون كما يعتقد عادة ما يدل عليه الدليل ، وما يحيل اليه الاثر ، فانه يصبح اثر محو الاثر . ذلك بالنسبة اليها هو النص الميتافيزيقى ، وتلك هى اللغة

التي نتكلمها . وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها الى مجاوزتها "(١٩).

ذلك ان الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص ، فلا يتعلق الامر بالتمييز بين داخل وخارج ، والاقامة في خارج مطلق ، وانما بـ " استراتيجية شاملة للتفكير "(٢٠) تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم " داخل " الاتفاق المغلق لهذه الثنائيات عاملة على خلخلته : " فان تفكك الفلسفة معناه ان تقيم جنيا لوجيا مفاهيمها وفق اكثر الطرق امانة ، واقر بها الى الداخل ، ولكن في الوقت ذاته انطلاقا من خارج لا تستطيع هي ان تصفه او تسميه "(٢١) ومع ذلك فان هذا " الخارج " ليس خارجا مطلقا . فلا يتعلق الامر باقامة حقيقة ضد الحقيقة ، كان نواجه الحقيقة الميتافيزيقية بالحقيقة العلمية . ان الخارج المقصود مقيم داخل الامتلاء الميتافيزيقي . ذلك ان هذا الامتلاء . كما سبق ان قلنا امتلاء وهمي وهو ينطوي على فراغات وتباعد وخارج . فان كان التفكير يضع نفسه في الخارج ، فان هذا الخارج مرتبط على الدوام بداخل متعدد متنوع ، يقول دريدا : " لا يمكن للخللة الجذرية ان تأتي الا من خارج (...) هذه الخللة تكمن في العلاقة العنيفة بين الكل وخارجه . سواء اتعلق الامر بالعلاقة العرقية او الاقتصادية ، السياسية او العسكرية (...) بناء على ذلك لن يكون الاختيار الا بين استراتيجيتين :

١- ان نحاول الخروج وفق البناء دون ان نغير من موقعنا ، وذلك بالفحص عما تنطوي عليه المفاهيم الاساسية لاشكاليتنا مستعملين ضد البناء الادوات والاحجار التي نتوفر عليها داخل البيت اى داخل اللغة كذلك ...

٢- ان نغير من موقعنا منفصلين عنه بغية مقيمين توافي الخارج مؤكدين الانفصال والاختلاف (...).

ومن الواضح ان الاختيار بين هاتين الصيغتين من التفكير وفق البناء لا يمكن ان يكون بسيطا ولا واحدا . ان الكتابة الجديدة ينبغي ان تلعب اللعبتين معا : وهذا يعنى اننا ينبغي ان نتكلم عدة لغات ، وان ننتج نصوصا متعددة في الوقت ذاته "(٢٢) . هذا التعدد هو ما يجعل دريدا يقف عند بعض الكلمات التي تنطوي على معان متعددة بل ومعان مضادة . انها كلمات يحكمها الاختلاف ولا تخضع لمنطق الحصر والحد ،

وهي تشكل بذلك فضيحة بالنسبة لمنطلق الميتافيزيقا ، انها كلمات مزدوجة المعاني تحمل في "داخلها" خارجها وتنطوي على قوة للخلخلة والتفكيك عملت الميتافيزيقا على الدوام على الحط من احد معانيها ، وتقوم استراتيجية التفكيك على بعث طاقة التعبير الحية في المعنى المهمش لكل هذه الكلمات .

ذلك هو شأن لفظ الاثر الذي مر معنا والذي يعنى النسخ بالمعنى العربى المزدوج لهذه الكلمة : "النسخ ابطال الشئ واقامة اخر مقامه ، تبديل الشئ من الشئ وهو غيره " ثم "النسخ :نقل الشئ من مكان الى مكان وهو هو " كما يقول لسان العرب . النسخ هو الابطال والالغاء والازالة ثم هو الاحتفاظ والابقاء .

ذلك ايضا هو شأن الفارماكون الذى يعنى السم والترياق ، والملحق الذى يضاف لسد نقص فيبين عن النقص . انه الزيادة والنقصان اللذان يصدعان كل مقابلة مطلقة بين الايجاب والسلب . ثم الهامش الذى يشير فى الوقت ذاته الى الامتلاء والنقصان الايجاب والسلب .

كل هذه "الالفاظ" ليست هي هذا الطرف ولا ذاك ولكنها هما معا . وكل هذه "الالفاظ" تعكس بعضها ، كلها تحيل الى السلب والايجاب الزيادة والنقصان ، الحياة والموت والهوية والاختلاف . فمن ورائها توجد حركة توليد الاختلافات ، توجد المباينة *adifference* وبالرغم من ذلك فلا نستطيع ان نقول ان المباينة والاختلاف هو مبدأها واصلها . ليست المباينة هي الاصل الميتافيزيقى . فرغم ان المباينة هي ما تتولد عنه الفوارق ، وما تتمخض عنه مفعولات الاختلاف "فهذا لا يعنى انها حاضرة حضورا بسيطا فى ذاتها لا تتبدل ولا تتغير ولا تختلف عن ذاتها . ان المباينة هي الاصل اللامتملى واللابسيط . لذا فان اسم "الاصل" لا ينطبق عليها" (٢٣) .

تصدع الحضور بطل مفهوم الاصل ذاته ، ويقحم العود الابدى داخل الكائن فيجعل من التفكيك استراتيجية شاملة تلتقى مع الجنيا لوجيا فى "هدمها" للاوثان الميتافيزيقية . الا ان التفكيك يختلف عن الهدم النيتشوى فى الصبغة الاكاديمية التى يتخذها . فهو اساسا تفكيك للنص الفلسفى . انه نقش على النصوص . وهذا ما يبرز ولع دريدا بتاريخ الفلسفة واهتمامه الدقيق بنصوصها . وهو اهتمام يبدو فى بعض

الاحيان امرا مبالغاً فيه كما قال فوكو<sup>(٢٩)</sup> وبالرغم من ذلك فنحن لن نذهب حتى القول مع استاذ دريدا ومعلمه ، بان التفكير هو المسؤول عن "اعادة صياغة النص الى ما لا نهاية له". اليست هذه "طبيعة" النص بما هو كذلك حتى عند فوكو نفسه؟ اليست هي حياة الدليل كما يدعى كل المواليين لنيتشه والقائلين بالعود الابدى وسيادة التكرار؟ الا يتعلق الامر بمتابعة حياة الحقيقة ونظام الخطاب وسياسية المعرفة؟

لقد سبق ان اكدنا ان مجاوزة الميتافيزيقا لا تعنى عند فوكو نفسه مواجهة حقيقة باخرى . ويبدو ان الامر لا يختلف عن ذلك حتى عند دريدا نفسه فليس التفكير نقدا للنصوص الفلسفية ولا تحليلاً لها . وانما هو استراتيجية<sup>(٣٠)</sup> . وهو لا يخرج بذلك عن السمة التى طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع ، وحيث اصبحت تنشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه .

#### الهوامش :

١- نقرأ على سبيل المثال في مواقف : " ان نص هايدجر هو نص بالغ الاهمية في نظرى . انه يشكل خطوة الى الامام لم يسبق لها مثيل ، خطوة لا يمكن ان تترد الى الوراء ، خطوة مازلنا حتى الان ابعد ما نكون عن الاستفادة من ثرائها النقدي " . Derrida. Positions, Minut, 1972,p.73.

كما نقرأ في الجراماتولوجيا ، " ان جميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة بما ذلك التحديد الذى يذكرنا به هايدجر ، في ما وراء الانتو-تيولوجيا الميتافيزيقية ، ليست قابلة لان تفصل عن مقام اللوغوس او ، على الاقل عن عقل يستمد اصوله من اللوغوس ، ايا كان المعنى الذى نفهمه به " . De la grammatologie, Minuit, 1967,p.21.

كما نقرأ في ص. ٣٧ من الكتاب نفسه . " ينبغى اذن ان نسلك مسلك هايدجر وتبعه في السؤال الذى طرحه عن الوجود ، وطرحه وحده ، وذلك من اجل النفاذ الى الفكر الصارم لهذا الاختلاف الغريب وتحديدته تحديداً دقيقاً " . ثم في ص. ٣٢ .

" لانفاذ نيته من قراءة من النمط الهايدجرى ... " . وفي الصفحة نفسها : " ربما كان لا يجب اذن ان تشل نيته من القراءة الهايدجرية ، وانما على العكس من ذلك ، فتحه لها كلياً ، والوقوف بلا تحفظ الى جانب ذلك التأويل " .

2- Derrida. De la grammatologie, op. cite pp.38

3- Ibid.p.39.

4- Derrida. La Dissemination, Seuil, 1972, p.71.

5- Ibid.

٦- نقرأ في الجراماتولوجيا: يتعلق الامر بفقدان ما لم يوجد قط ، بحضور امام الذات لم يعط ابدا ، وانما حلم به

pp.164-5

٧- انظر هذا الصدد مقالة : " Ousia et Gramme " ولقد نشرت في البداية ضمن كتاب :

L'endurance de la pensee (recueil collectif, pour saluer J.Beaufret)  
Plon,1968. Marges de la philosophie, Minuit, 72. ثم اعيد نشرها ضمن :

8- Derrida . "Les fins de l'homme", in Marges, op.cite,pp.157

يقول دريدا : " كل ما اقوم به يمثل في اني اضع سؤال تعيين معنى الوجود كحضور وهو التعيين الذى  
راى هايدجر قدر الفلسفة " . Positions, op.cite, p.15.

٩- نقرأ على سبيل المثال في هوامش الفلسفة : " ان اى معنى لم يكن له ان يدل ويعنى في تاريخ الميتافيزيقا  
الا انطلاقا من الحضور ، والا باعتباره حضورا " . Marges. op. cite,p.58

ثم في ص.١٧ " وما يصدق على الوعى ينطبق على ما يسمى الوجود الذاتى بصفة عامة . فمثلما ان  
مقولة الذات لا يمكن ان يفكر فيها ، ولم يفكر فيها دون الرجوع الى الحضور كجوهر فان الذات كوعى  
لم تدرك الا كمثول امام نفسها . ان الامتياز الذى يعطى للوعى هو امتياز للحضور " . واخيرا نقرأ في ص٥٩  
من الكتاب نفسه : " ان تحويل الحضور الى مثول امام الذات وللموجود الاعلى الى ذات تفكر في  
نفسها وتنعكف على ذاتها في المعرفة لا يخرج عن المفهوم التقليدى عن الزمان كما حدد منذ ارسطو " .

10- CF."La differance" in Marges.op.cite,p.8

11- Derrida. Marges. op.cite,p.13

12- Cf."de l'economie restreinte a l'economie generale" in L'écriture et  
la difference, op.cite,

13- Marges.op.cite,p.21

١٤- يقول : " وهذا يسمح لنا ان نطلق لفظ الاثر على ما يتمتع عن التحديد في مفهوم الحاضر " .

De la grammatologie, op.cite,p.97. ثم يقول في هوامش الفلسفة : " الماضى الذى لم

يحضر قط . هذه العبارة التى يصف بها ايمانويل ليفيناس الاثر والغربة المطلقة اى الاخر ... ومن جهة

النظر هذه فان فكر الاختلاف يلتقى مع نقد الانطولوجية التقليدية كما سنه لفيناس .

Marges.op.cite,p.25

15- De la grammatologie. op.cite,p.97.

١٦- حول مفهوم السيمولاكو ، انظر الفصل الثانى من القسم الثانى من كتابنا اسس الفكر الفلسفى المعاصر، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ .

17- Marges. op.cite,p.25.

18- Ibid.p.21

19- Marges.pp. 76-77

20- positios,p.56

21- Ibid.p.15.

22- Marges,p.162

23- Ibid,p.12

٢٤- كتب فوكو ردا على دريدا : " لن اكفى بالقول انما ميتافيزيقا الميتافيزيقا او انفلاقها اللسان يوجدان من وراء نصية الممارسات الخطابية ، وانما اذهب حتى القول ان الامر يتعلق ببيداغوجيا مشروطة تاريخيا اخذت تظهر انما ببيداغوجيا تعلم التلميذ ان لا شئ خارج النص(...) وان لا داعى للبحث بعيدا عنه ، وان معنى الوجود يتجلى فى النصوص . انما ببيداغوجيا تمنح لصوت المعلمين سيادة بلا حدود لتخولها ان تعيد صياغة النص ما لا نهاية له "

M.Foucault,Histoire de la folie, Gallimard, 1972,Appendice.p.602.

معروف ان دريدا كان قد رد على هذا المآخذ بانه ياخذ مفهوم النص فى معناه الضيق . وانما فى معنى اوسع كذلك الذى يقبله بلانشو يقول " بان العالم نص وانه حركة الكتابة دائما " . والظاهر ان كل اتباع لنتشه بمن فيهم فوكو ، ملزمون مبدئيا بقبول هذا التعيين للنص . فالجنالوجيا ، ترى ان الوجود كله حركة تاويل . لذا فان انتقاد فوكو يبدو موجه لنتشه نفسه .

٢٥- كتب دريدا: اننا نتسلل الى فكر الاختلاف عن طريق موضوع الاستراتيجية" Marges, op.

cite.p.7.



## جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب(\*)

أحمد أبو زيد(\*\*)

يقف جاك دريدا كحالة فريدة متميزة بين المفكرين البنائيين الفرنسيين المعاصرين . فقد حقق شهرته الواسعة في سنوات قليلة نسبيا وبأعمال هي في معظمها مقالات أو مقابلات تدور في الأغلب حول كتابات وراء غيره من المفكرين والفلاسفة والأدباء ، وإن كانت هذه المقالات تكشف من دون شك عن درجة عالية من العمق والأصالة وذلك إلى جانب ثلاثة أو أربعة كتب ظهرت له ويعالج فيها بعض الموضوعات الفريدة الشائقة كما هو الشأن في كتابه الأخير حول "البطاقات المصورة " . على أي حال فإن المقال يعتبر أحد معالم الحياة الفكرية في فرنسا وجانب كبير من أعمال البنائيين الفرنسيين أنفسهم ظهر في أول الأمر في شكل مقالات متفرقة في المجلات العلمية المتخصصة ، ثم عكف أصحابها على مراجعتها وإعادة صياغتها لتظهر في شكل كتب متكاملة .

يضاف إلى ذلك أن جاك دريدا هو الوحيد من بين المفكرين البنائيين الذي تعرض بالنقد والتحليل وأحيانا التجريح لكتابات زملائه . فلم يسلم من نقده الأربعة الكبار الآخرون : جاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت ، بل وزعيمهم وكبيرهم جميعا كنود ليفي ستروس ، فهو يمثل بذلك اتجاها جديدا ومهما داخل المدرسة البنائية أصبح يطلق عليه اسم "مابعد البنائية" ، كما أصبح هو نفسه يمثل "الولد الشقي" في الفكر الفرنسي المعاصر.

---

(\*) من كتاب الطريق الى المعرفة ، كتاب العربي ، الكويت ، ٢٠٠١ .  
(\*\*) أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الاسكندرية ورئيس لجنة الاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة .

ولقد كان للظروف التي مرت بها فرنسا في أواخر الستينات دخل كبير في ظهور اسم دريدا واكتسابه لتلك الشهرة . فحين قامت ثورة الطلاب عام ١٩٦٨ وانضم كثير من الكتاب والمفكرين والمثقفين الفرنسيين إليها ، رفض لوي التوسير وكلود ليفي ستروس - وهما من كبار قادة الفكر البنائي - الانضمام إلى الحركة "والنزول إلى الشارع" وأثار ذلك سخط الكثيرين من المثقفين الذين رأوا في ذلك الموقف علامة على تراجع البنائية وانحسار دور المفكرين البنائيين في الحياة العامة ، والتف الشباب المثقف حول دريدا وآرائه التي تمثل موقفا نقديا ومعارضا للبنائية التقليدية أن صحت هذه التسمية واعتبره ممثلا لاتجاه فكري جديد يتجاوز تلك البنائية ويتخطاها.

وكان ذلك الموقف الثائر الذي وقفه دريدا أثناء حركة الطلاب أثر سلبي على حياته فيما بعد . فحين تقدم لشغل وظيفة استاذ الفلسفة في جامعة نانثير التي شهدت مولد الحركة الطلابية رفضت الجامعة ترشيحه للمنصب وبذلك استمر في إمكاته وعمله الأصليين : مدرسا لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا بباريس.

وقد تظاهر دريدا بعدم الاهتمام بالأمر ورد فشله في الحصول على الأستاذية الي (المناورات السياسية الأكاديمية) ولكن موقف الجامعة منه أثار موجة استياء شديدة في الأوساط الثقافية في باريس، كما تعاطف معه الكثيرون حتي من بين الذين يختلفون معه في الرأي لانهم يعتبرونه - رغم كل شيء - أحد معالم الفكر الفرنسي الاساسية وكتبت كاترين كليمان الناقدة الثقافية لمجلة لوماتان تهاجم الجامعة لموقفها المخزي من (مفكر) يمثل علامة بارزة في تاريخ الافكار خلال السنوات العشر الماضية .

ومهما يكن من شيء فلا تزال أمام جاك دريدا الفرصة سانحة لشغل منصب الأستاذية في احدي الجامعات الفرنسي الكبرى وقد أفلح حتي الان في ان يفرض اسمه علي الحياة الفكرية والثقافية في فرنسا وان يمد تأثيره الي امريكا حيث يقوم بالتدريس

شهرًا كل سنة في جامعة ييل . ينتمي جاك دريدا إلى ذلك الرعيل من المفكرين والكتاب الفرنسيين الذين نشأوا أصلاً في الجزائر . فقد ولد عام ١٩٣٠ في الأبيار بالغرب من الجزائر العاصمة وعاش هناك حتى انتقل إلى باريس لاداء الخدمة العسكرية، ثم التحق بمدرسه المعلمين العليا حيث تتلمذ على جان إيبوليت أحد كبار الأساتذة المتخصصين في فلسفة هيجل. ومع انه أمضى سنة في جامعه هارفارد وقام بالتدريس في السوربون بين عامي ١٩٦٠ و ١٩٦٤ فاته ارتبط منذ عام ١٩٦٥ وحتى الان بمدرسه المعلمين العليا.

وقد لفت دريدا إليه الأنظار عام ١٩٦٢ حيث نشر ترجمة لدراسه الفيلسوف الالماني هوسرل (عن أصل الهندسة) وقدم لهذه الدراسة القصيرة بمقدمه طويلة تتعدي المائة والخمسين صفحة، وحاز الكتاب على جائزه كافاييه . وقد حددت هذه المقدمة المعالم الرئيسية لخط التفكير الذي اتبعه دريدا بعد ذلك في كل كتاباته وكان هوسرل قد تعرض في دراسته لمشكلة علاقه بين الموضوعية العقلية للهندسة (من حيث إن قوانين الهندسة لا تعتمد على أي أحداث أو وقائع تاريخية أو تجريبية) ووجودها التاريخي التجريبي (من حيث أن أفراداً معينين بالذات هم الذين يضعون القواعد والبراهين الهندسية ، وذهب هوسرل إلى أن اللغة وبخاصة الكتابه بكل ما تتميز به من "لا شخصائيه" هي التي تحقق تحول الهندسه من فكرة في ذهن عالم الهندسة إلى موضوع مثالي. والمهم هو أن تحليل دريدا لفنومولوجيه هوسرل كان نقطه البدء لنقده للفلسفه الغربية وهو نقد عمل على ابرازه وتطويره في ثلاثة من كتبه المهمة التي ظهرت كلها في عام واحد وهو عام ١٩٦٧ وساعدت توطيد قواعد شهرته.

الكتاب الاول هو كتاب "الكلام والظاهرة" وهو عبارة عن دراسة نقدية لنظرية هوسرل عن "العلامات" وبالذات دور فكرتي "الصوت" و "الحضور" في فلسفته الفينومولوجية وهو من الكتب القليلة التي يعالج دريدا موضوعاً محورياً واحداً. اما

الكتابان الاخران فهما عبارة عن مجموعتين من المقالات ظهرت احدهما تحت عنوان "الكتابة والاختلاف" ويعرض فيها العمال عدد كبير من المفكرين المعاصرين واتجاهاتهم الفكرية وتتردد في صفحات الكتاب أسماء جان روسيه في مجال النقد الادبي البنائي، وميشيل فوكو ودادامون جابيه وليفي ستروس وجورج باتاي وفرويد وهوسرل نفسه في مجال البنائية في العلوم الانسانية وغير هؤلاء كثيرون والمجموعة الاخرى من المقالات ظهرت تحت عنوان "الجراماتولوجيا" ويقصد بها "علم الكتابة". ويعتبر هذا الكتاب أشهر كتبه علي الاطلاق ، وفيه يعارض النظرة العامة السائدة من علاقة الكلام بالكتابة التي تعطي الكلام افضلية مطلقة علي الكتابة.

وكما يقول الاستاذ جوناثان كلر هذه الكتب الثلاثة التي ظهرت في عام واحد جعلت من دريدا شخصية أساسية في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في الستينيات . ومع أن اسم دريدا يرتبط بالبنائية والبنائيين فإنه يحرص علي اظهار ما تضمنته آراء البنائيين الاخرين من تناقضات ومفارقات من ناحية ، كما أن هذه الكتب الثلاثة تعبر بوضوح عن تشككه وعدم ثقته في كل اشكال التفكير الميتافيزيقي.

ولقد ظهرت الحركة البنائية في الفكر الفرنسي في الخمسينيات من هذا القرن علي ايدي عالم النثربولوجيا الشهير كلود ليفي ستروس ، وافلحت الي حد كبير في مل الفراغ الذي نشأ عن انحسار الفلسفة الوجودية وانصراف الكثيرين من المثقفين عنها . وتقوم نظرية ليفي ستروس في أساسها علي فكره بسيطة في ظاهرا ، ومؤداها أن هناك ابنية عقلية لا شعورية عامة تشترك فيها كل الثقافات الانسانية رغم ما بينها من اختلاف وتباين ، وان الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذه الابنية اللاشعورية وفهمها هي اللغة وقد تلقف الفكرة عدد من المفكرين الفرنسيين وبخاصة من اساتذته الجامعات واخذوا يطبقونها في مجالات تخصصهم فاستعن بها رولان بارت في مجال النقد الادبي، وطبقها

جاك لاكان في ميدان التحليل النفسي ، واستخدمها لوي التوسير في تحليله النقدي للماركسية ، كما طبقها ميشل فوكو على الانساق الاجتماعية وتاريخ الافكار، وكانت اداتهم جميعا في ذلك هي دراسة ((النص)) واخضاعه للتحليل اللغوي في ضوء نظرية فردينان دو سوسير . أما دريدا فانه لم يتقيد في كتاباته ومقالاته بميدان واحد وإنما ينتقل بين مختلف ميادين المعرفة مع توجيه اهتمام خاص إلى ((النص)) الأدبي والفلسفي.

وتكفي نظره واحده إلى مقالاته التي جمعها في كتابه ((عن الجراماتولوجيا)) مثلا لنتبين مدى اتساع أفقه واحاطته ، فهو ينتقل من افلاطون إلى روسو إلى فرويد إلى سوسير إلى الأديب الفرنسي جان جينيه إلى هيجل إلى مالارميه إلى هوسرل وكانت وهكذا هو في هذا كله يدرس النسق الفكري الذي يكمن وراء النص عن طريق تحليل النص ذاته أو ((تفكيكه)).

وعلى العموم فإن العنصر الاساسي الذي يمكن وراء دراساته البنائية لهؤلاء الكتاب والمفكرين هو نظرية "العلامات" اللغوية التي تهتم بمعرفة وتبيين الطريقة التي تعلم بها "العلامات" أو الرموز اللغوية وفي هذا يتفق دريدا مع بقية البنائيين الفرنسيين فإذا كان الاتجاه التقليدي يعتبر الوظيفة الاساسية للغة هي نقل المعلومات وتوصيلها ، ويدرس العمل الأدبي أو الفلسفي من هذه الزاوية فإن المدرسة البنائية الفرنسية وبوجه اخص حركة ما بعد البنائية تذهب إلى ان المهم في النص هو العلاقة بين الكلمة أو الدال والمفهوم أو الفكرة المتعطة بهذه الكلمة أو المدلول وإن مهمة المفكر البنائي الرئيسية هي الكشف عن هذه العلاقة وتحديد "التقليدي" العمل الأدبي مثل رواية تولستوى الشهيرة "الحرب والسلام" قد يهدف إلى اعطاء فكرة عن نظرة تولستوى إلى التاريخ أو إلى وصف نظام الطبقات الاجتماعية في روسيا أو إلى الكشف

عن الدوافع الكامنة وراء سلوك اشخاص الرواية وتبرير تصرفاتهم وهكذا اما التحليل الدلالى فانه يهدف الى تبیین الطريقة التى ترتبط بها كلمات جملة معينة فى النص بعضها ببعض وكيف ان ذلك يعطى ذلك معنى معيناً بالذات .

وفى ضوء هذا الموقف توصل دريدا الى اسلوبه الخاص فى تحليل النص ونقده وهو اسلوب يطلق عليه اسم "استراتيجية التفكير اى تفكير النص لظهار انه عبارة عن "مركب" يتألف من عدد من النصوص الاخرى ولكن هذا التفكير خليق بانه يكشف فى الوقت ذاته عن الطريقة التى امكن بها تركيب النص فى اول الامر فتفكيرك روايه توماس مان "حالة وفاة فى فينسيا" مثلاً قد يكشف عن ان هذه الرواية هى من فهم المؤلف لفلسفة شوبنها ورونيته. وتمثله اللاواعى لاراء افلاطون وهكذا وكما سبق ان ذكرنا فان دريدا طبق هذه الاستراتيجية على كتابات عدد كبير جدا من الفلاسفة والادباء والمفكرين لكى يتعرف على طبيعة الاتصال اللفظى عن طريق الكتابة والكلام وكان غى ذلك كله يقوم بدور القارئ المفسر للنصوص. ولكن استراتيجية التفكير التى يتبعها تجعل هذه التفسيرات والتحليلات تبدو اقرب الى المغامرات الذهنية لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتاويل فدريدا ينظر الى النص كما لو كان يتألف من "الخيوط" المختلفة التى تتداخل بعضها مع بعض ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة من القماش اثناء عملية النسيج ولكن مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض اثناء عملية الجدل لصنعى حبل او جديلة ففى عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكى تتخذ فى اخر الامر شكل الحبل .

وكتابات دريدا بوجه عام وتفكيره لاعمال غيره من المفكرين بوجه خاص امثلة طيبة لعملية "جدل" الكلمات فهى تمتلى بالالفاظ وبدائل الالفاظ التى يصعب نقلها الى العربية . وربما كان خير مثال لذلك هو كتابه "رنة حزن" الذى نشر عام ١٩٧٤ وهو

كتاب غريب ومثير وفيه كثير من الجهد ولكنه يدفع فى بعض الاحيان الى الضيق والحنق والملل ولكننا نشير اليه هنا من اجل الطريقة التى اتبعها دريدا فى تأليفه ولكي نبين "استراتيجيته فى تفكيك النصوص للكشف عما بها من مفارقات لا يمكن الوصول اليها الا بالقراءة المتأنية ومقارنة الكلمات واستبدال بعضها ببعض فى العمود الايسر من كل صفحة من صفحات الكتاب يقدم دريدا تحليلا لراى هيجل عن العائلة ويعرض بذلك لموضوعات مهمة مثل السلطة الابوية والعائلة المقدسة وما اليها اما العمود الايمن من الصفحة ذاتها فيشتمل على نصوص مختلفة من اعمال الرونى الفرنسى جان جينيه ثم يردف ذلك كله بتفسيرات وتعليقات على النصوص السابقة ويحاول أثناء ذلك ان يربط بين افكار الكاتب وان يبدل بعض كلمات النصين ببعض وان يصل الى معان جديدة من كلمات عادية واضحة ولكن ما الذى يهدف اليه دريدا من كل ذلك؟ هل المسألة هى مجرد اظهار القدرة على تخريج المعانى عن طريق التلاعب بالالفاظ او اعادة ترتيبها ام ان هناك "مشروعا" اخر يهدف اليه ويحاول تحقيقه عن طريق هذه الاستراتيجية؟

الواقع ان قراءات دريدا فى نصوص الآخرين وكذلك تركيبات "نصوصه" هى نفسها تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفى الغربى منذ ايام افلاطون والذى يطلق عليه عموما اسم "ميثافيزيقا الحضور" وهذا الاتجاه يفترض استمرار الشئ على ما هو عليه وكما يقول دريدا فى مؤلفه "الكتابة والاختلاف" ان كل تاريخ الميثافيزيقا يقوم على توكيد فكرة "الكينونه" على انها حضور بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ويدور حول مبادئ عامة ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور مثل الماهية والوجود والجوهر والهوية والذات والحق بل وايضا الوعى والضمير والانسان وما اليها بيد ان تفكيك النص خليق بان يكشف عن كثير من المفارقات التى تتمثل فى حضور وعدم حضور الشئ من

اجل ذلك كان ينادى دريدا بضرورة "مقاومة" الميتافيزيقا عن طريق تطوير اساليب قراءة النص الفلسفى او تفكيكه وهذا - على اى حال - موضوع معتقد متشاك ويحتاج الى ان نفرد له مقالا خاصا لاهميته القصوى والان فان الكثير من الكتاب يرون ان موقف دريدا من دراسة النص وما يودى اليه من الكشف عن المفارقات وهدم الميتافيزيقا هى امور جديرة بكل اهتمام فى حد ذاتها ولكن كثيرين اخرين يرون ان تفكيك النص بهذه الطريقة مع اغفال المضمون على ما يفعل دريدا فى كتاباته هو نوع من العبث لانه يجعل من "علم العلامات" فى دراسة النص اشبه شىء بلعبة الشطرنج وغيرها من الالعاب كلها لها نفس البناء وهذا هو ما يجعل استاذنا مثل سيلفير لوترانجية يقول ان دريدا والبنائيين الجدد وانصار ما بعد البنائية هجروا كل فكرة طموح عن امكان فهم اى شىء، فاستراتيجية التفكيك ليست فى آخر الامر مبرر للاتجاه الذى ينكر وجود علاقة بين الادب والواقع، ومن هنا كان البنائيون "التقليديون" يرون ان ما بعد البنائية موجة عابرة واتجاه عقيم وغير مثمر ومجموعة من الدعاوى اللانسانية الخاوية من المعنى.. انها نوع من العدمية وفكر يحمل بين ثناياه عوامل هدمه ولكن هل هذا يعنى انه قد قضى تماما على هذه الحركة بالافلاس على الفكر الفرنسى المعاصر الذى وقع فى شرك التحليلات اللغوية العقيمة ؟ الاجابة عن هذا السؤال تتطلب الرجوع الى اسس البنائية كما وضعها ليفى ستروس ومن قبله دوسوسير لمعرفة مدى ما طرأ عليها من تغييرات.



## جاك دريدا : بين مشوار الحياة والتفكير

مجدي عبد الحافظ(\*)

يعد تقديم جاك دريدا كفيلسوف غربي معاصر إلى القارئ العربي الذي لا يعرفه عمل في غاية الصعوبة، ليس لأن شهرته العالمية اليوم قد تعدت قارات العالم، أو لأنه أضحي مثار اهتمام وسائل الإعلام والميديا ليس في أوروبا فقط أو في فرنسا موطنه، ولكن أيضا في الولايات المتحدة التي اهتمت بأعماله أكثر مما اهتم بها في أوروبا وليس أيضا لأن أعماله تخطت الفلسفة إلى مجال الأدب ومجالات العلوم الإنسانية المختلفة وأصبح وجهه كزعيم لحركة التفكير في الفلسفة والأدب يطبع الحقبة الحالية، حقبة ما بعد البنيوية، ولما يثيره من خلخلة وزعزعة للأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي بحيث أضحي الحديث عنه يغري ويجذب الباحث والقارئ، إلا أنه في الوقت نفسه يثير القلق، ويضفي الغموض والالتباس تماما كما تفعله فلسفات ما بعد الحداثة يرفض بناء نظام فلسفي ويهتم بالخبرة والاطلاع، إلا أنه بكتاباته يقع فيما يرفضه، إذا اعتبرنا نظريته في "التفكير" يمكن أن تشكل هذا البناء الفلسفي الذي يرفضه! كما تلعب خلفيته الدينية (اليهودية) دورا في تشكل أفكاره، خاصة فيما يتعلق منها ببعض الممارسات كالختان مثلا الذي يقول عنه "تحت مسمى الختان أتساءل غالبا (والعقيدة أيضا هي مسار هذا السؤال أو هذا الطلب) إذا ما كان ثمة حدث "فطري" يمكنني اجتراره؟ ليس لأتذكره، ولكن لإعادة تمثله، وإعادة إعطائه الفاعلية على شكل ذاكرة دون تمثيل (...). يعني الختان من بين ما يعني نوعا من العلامة (التي تبقى في الجسد، واضحة غير قابلة للانفصال ..) إنها أيضا وقت للتوقيع (من الآخر أكثر منه آخر) الذي تتركه يتسجل في طائفة أو في تحالف لا يمكن محوه..". عشرات الأسئلة تتدافع حينما نهم بالحديث عن هذا الفيلسوف، إلا أن أهمها في نظري- لماذا انتشرت فلسفته بهذا القدر من الاتساع في الولايات المتحدة أولا، ولماذا لم تحظ بنفس الاهتمام أولا في أوروبا؟ هل هناك علاقة ما في صلب هذا المشروع الدريدي وبين المناخ الفكري والسياسي في الولايات المتحدة والذي يهدف أيضا إلى "تفكير" الوحدات

(\*) حاضرة حلوان قسم الفلسفة .

السياسية فى العالم لفتح الباب على مصراعيه لنجاح العولمة؟! مجرد تساؤل.

إن صعوبة تقديم جاك دريدا تنحصر فى الأساس إلى صعوبة مصطلحاته وتعبيراته اللغوية التى ينحتها نحنًا، وفى كثير من الأحيان يخترعها على نحو غير مسبق. مع هذا سوف نحاول أن نركز فى تقديمنا هذا على مشوار حياة الرجل إضافة إلى مصطلح التفكير.

### مشوار الحياة:

ولد فى سنة ١٩٣٠ تحت اسم جاكى دريدا فى الخامس عشر من يوليو فى البيار أحد ضواحي العاصمة الجزائرية. وفى الفترة من سنة ١٩٤٣ وحتى سنة ١٩٤٧ يقضى فترة دراسة غير منتظمة ملؤها الشغب والرياضة وكما يقول هو "صايع". كان يمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى الاستاد أكثر مما يقضيه فى المدرسة، وكانت كرة القدم والمباريات مع السجناء الإيطاليين، وسباقات الجرى وأى نوع من تلك المسابقات كانت تمثل مصدر الاهتمام الأول فى حياة تلك الشاب. كان يود أن يصبح لاعبا محترفا فى كرة القدم، وانعكس كل هذا على حياته الدراسية إذ لم تكن بدرجة النجاح نفسها ومن هنا فشل فى الثانوية العامة فى يونيو سنة ١٩٤٧.

وبدأ قلقه وعدم تكيفه، وانسحابه "مذكراته الشخصية"، وفى الفترة نفسها بدأت قراءاته المكثفة حيث قرأ: روسو، واندرية جيد، ونييتشه، وفاليري، وكامى. وفى الفترة من سنة ١٩٤٩ وحتى سنة ١٩٥٠ أمضى تجربة مريرة فى مدرسة لوى لى جران الداخلية. ويصبح طالبا فى مدرسة المعلمين العليا بداية من العام الجامعي، ١٩٥٢-١٩٥٣، حيث تعزف منذ اليوم الأول على الطالب لوى ألتوسير (الفيلسوف الكبير فيما بعد) المولود أيضا بالعاصمة الجزائرية، وتتعمق صداقتهما التى استمرت لأكثر من تسعة عشر عاما.

يسافر فى سنة ١٩٥٣ لمدة عام إلى لوفان حيث أُرشِف الفيلسوف الألمانى هوسرل، فيطلع عليه، وتأتى ثمرة هذا الاطلاع فى صورة بحث للحصول على "دبلوم الدراسات العليا" وكان البحث تحت عنوان "مشكلة التكوين فى فلسفة هوسرل"، وهى الدراسة التى نشرت فى سنة ١٩٩٠ بالمطبوعات الجامعية

الفرنسية، وفي هذه الفترة بالذات سنة ١٩٥٣ يرتبط بصداقة مع ميشيل فوكو، وكان دريدا يتابع محاضراته، وفي العام الجامعي ١٩٥٦-١٩٥٧ يحصل الطالب جاك دريدا على الأجر جاسيون (شهادة الأهلية للتدريس بالمدارس الثانوية للسنوات النهائية) في الوقت الذي يحصل فيه أيضا على منحة خاصة كمستمع بجامعة هارفارد وكمبريدج بغرض الاطلاع على الميكرو فيلم للأعمال غير المنشورة لهوسرل، وفي صيف سنة ١٩٥٧ في بوسطن يقرر الزواج من مرجريت أوكوتيرييه، وهو ما سيثمر عن ابنه بيير في سنة ١٩٦٣، وجان ١٩٦٧.

وفي الفترة من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٥٩ كان عليه قضاء فترة خدمته العسكرية، وهي فترة عصيبة في حرب التحرير الجزائرية، ويطلب أن يقضى فترته تلك كمدرس لمدرسة أطفال الجنود وكانت بضاحية كوليا القريبة من العاصمة الجزائرية.

ويقوم بعد ذلك بالتدريس في جامعة السوربون لمادتي الفلسفة العامة والمنطق في الفترة من سنة ١٩٦٠ وحتى سنة ١٩٦٤، وهي فترة ثرية في حياته حيث عمل مساعدا لأربعة من كبار الفلاسفة: باشلار، وكاتجيليم، وبول ريكور، وجان فال. وفي نهاية تلك الفترة يقبل بالمركز القومي للبحوث العلمية CNRS، وما يلبث حتى يستقيل ليقوم بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا بناء على دعوة هيبوليت وصديقه ألنوسير وظل يعمل بالتدريس كمساعد حتى سنة ١٩٨٤.

وفي عام ١٩٦٧ ينشر دريدا ثلاثة أعمال مرة واحدة: الكتابة والاختلاف، والجراماتولوجيا، والصوت والظاهرة. ووضع في هذه الأعمال أسلوبه الخاص الذي خرج عن المؤلف وأخذ يشد الانتباه. إذ بدأ معلقا على فلسفة هوسرل الفنونولوجية في الأبحاث المنطقية وبين كيف أن هذه الفلسفة رغم أنها تفسر إلا أنها في الوقت نفسه تعمل على إخفاء نظام تراتبي يسم بطابعه مجمل الثقافة الغربية. ويقرر دريدا بآته للخروج من هذا "الحصار الميتافيزيقي"، أو بمعنى آخر من تلك الشبكة التي أحكمها العالم لتبرر بالتدليس بعضا من أوجه النظام القائم (سلطة الأب المطلقة، سلطة الدولة، وسلطة الحق، وسلطة الجميل.. الخ). ولعل هذا نفسه ما أصبح فيما بعد مشروع جاك دريدا الفلسفي، حيث أصبح كتابه "الجراماتولوجيا" أو علم الكتابة يشكل الخيط الموجه لنقد فلسفي يتصف

بالجزرية، والنفوذ إلى عمق هذه "الميتافيزيقا" المفترضة، لحسن الطالع يقوم الزميلان د. أنور مغيث، ود. منى طلبة بعمل المراجعة النهائية لترجمتهما لهذا الكتاب هذه الأيام.

وفي اثنائه حركة الطلاب في مايو ١٩٦٨ نجد جاك دريدا- لحد ما منسحباً- بل ومتحفظاً على بعض أوجه الحركة، ذلك كله على الرغم من مشاركته في التظاهرات، وفي تنظيم الاجتماع العام الأول بمدرسة المعلمين العليا التي كان يعمل بها.

وفي عام ١٩٧٢ ينشر كتابه "التشتت"، وهوامش الفلسفة"، ويعقبهما في سنة ١٩٧٣ بكتابه "أركيولوجيا الباطل" مقدمة في دراسة أصل المعارف الإنسانية لدى الفيلسوف كوندياك. وفي سنة ١٩٧٤ يفتتح مجموعة "الفلسفة بالفعل" لدار نشر جاليليو التي تأسست في تلك الفترة، وذلك بالاشتراك مع كوفمان، ولاكو لابارت وناتسي ويعتبر ١٩٧٤ عاما مليئا بالنشاط لفيلسوفنا فبالى جانب ما سبق يقوم بتحرير مسودة مشروع لتأسيس فريق للأبحاث حول التعليم الفلسفي، ويؤسس بالفعل هذا الفريق مع أصدقائه وزملائه وبعض الطلبة. كما نشر في العام نفسه كتابه مسحة حزن Glas

وفي عام ١٩٧٥ كان قد ارتبط بجامعة جون هوبكنس، مما أتاح له أن يقوم بالتدريس لعدة أسابيع في العام في جامعة يال الشهيرة بالولايات المتحدة حيث بول دي مان وهيليس ميلر، وباتضمام دريدا وبلوم وهارتمان يبدأ ما نسمى "بمدرسة يال" حيث تبدأ النقاشات والحرب الفكرية حول غزو مصطلح "التفكيك" للقارة الأمريكية.

وفي عام ١٩٧٨ ينشر "مناخس أساليب نيتشه"، كما ينشر "الحقيقة في الفن التشكيلي". وفي سنة ١٩٨٠ تناقش رسالته للحصول على دكتوراه الدولة بالسوربون ويؤسس مع بعض الأصدقاء في سنة ١٩٨١ جمعية "جان هيس" وذلك لمساعدة المثقفين التشكيبيين المنشقين والمضطهدين، وعمل نائبا لرئيس الجمعية، ويسافر في العام نفسه إلى براغ ليقوم بتنشيط احد السيمينارات السرية. ويتابعه البوليس السري لعدة أيام، ويقبض عليه ويستجوب في نهاية السيمينار،

خاصة أثناء مغادرته لمطار براغ حيث يفتشه البوليس ويدعى وجود ممنوعات بأمتعته، ويسجن على ذمة التحقيق معه بتهمة تهريب المخدرات. وتثار حملة توقيعات من أجل إطلاق سراحه. ويفرج عنه ويطرد من تشيكوسلوفاكيا بعد تدخل الرئيس الفرنسي آنذاك فرانسوا ميتران والحكومة الفرنسية.

يطالب دريدا مشتركا مع فرانسوا شاتليه، ودومينيك ليكور، وجان بيير فاي في سنة ١٩٨٣، وزير البحث العلمي والرأى العام بضرورة إنشاء الكوليج الدولية للفلسفة حتى تقدم الفلسفة بطريقة مختلفة عن الجامعات التى تهتم بتاريخ الفلسفة، وحتى تعمل الكوليج على الدفع بتشجيع مساحات الإبداع بين المترددين عليها، وبالفعل تؤسس الكوليج وينتخب فيلسوفنا كأول مدير للكوليج الدولية للفلسفة كما يشارك فى تنظيم معرض "الفن ضد التمييز العنصرى"، وفى المبادرات التى أسهمت فى تأسيس المؤسسة الثقافية ضد التمييز العنصرى والتى عمل فيها عضواً بمجلس الأوصياء وأيضاً فى لجنة الكتاب من أجل نيلسون مانديلا. وينتخب فى العام نفسه أيضاً مديراً للدراسات فى المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية. فى سنة ١٩٨٩ ليلقى المحاضرة الافتتاحية للندوة الكبرى التى نظمتها "كاردو سكيل للقانون" بنيويورك حيث كان دريدا يقوم بالتدريس فى المدينة الجامعية، وتنصيب محاضراته حول "التفكيك وفلسفة العدل".

وفى عام ١٩٩٠ ينظم سيمينارات فى أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى السابق، وبجامعة موسكو، كما يلقي المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر الدولى الذى نظمه فريد لندر بجامعة كاليفورنيا ببلوس انجلوس حول "الحل النهائى- وحدود التمثيل". كما ينظم معرضاً للرسوم بمتحف اللوفر. وفى العام نفسه ينشر كتابيه "هيدجر والسؤال" و "من القانون إلى الفلسفة"، وينشر فى سنة ١٩٩٤ "سياسات الصداقة"، و "أشباح ماركس".

### التفكيك :

على النقيض من كل التراث الغربى الذى يفهم " التفكيك " Deconstruire، يؤكد جاك دريدا أن الكتابة ليست افتراض الأسوأ، أو أنها حيلة، بل وينفى أن تكون حتى شيئاً زائداً، أو حادثاً بالنسبة للكلام الحى. على العكس فهو يرى الكلمتين

المزدوجتين كلام/ كتابة- كما سنرى تفصيلا- يتجذرتا في ظاهرة أصيلة ويعتريها اللغز، "الاختلاف" Differe أو " الأثر " Trace يدركا كمنتج. كلعبة لا تدرك إلا من خلال الاختلافات التي تنتجها- بعبارة أخرى ثمة غيرية alterite مؤسسة (غياب، تأخر، غرابة) تمنح كل تخصيص يمنحه الفكر لذاته: "ليس فقط أنه ليس ثمة مملكة للاختلاف - كما يقول في هوامش الفلسفة- ولكن هذه تعمل على هدم كل مملكة". يظهر التفكيك إذن كما لو كان الطلب المستحيل لمعطيات الحس منقولة بلا حدود من نص إلى نص آخر دون أمل في الوصول إلى نتيجة ما.

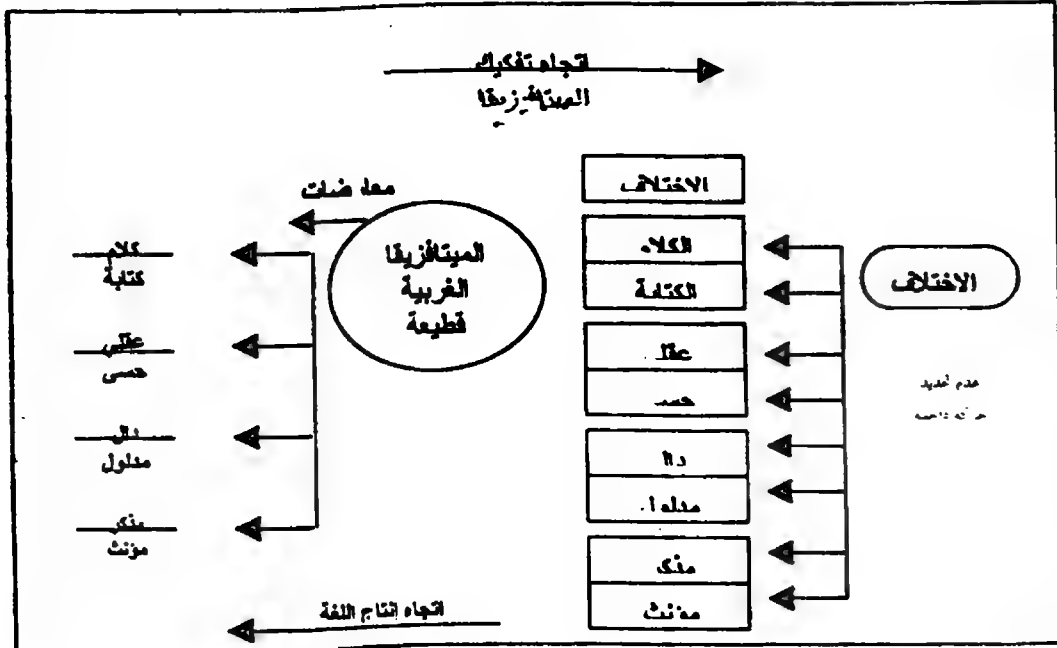
- يحاول دريدا خلال عمل هيدجر إعادة إيجاد المركز الحقيقي للفكر. فيصوغ مفهوم "الاختلاف"، ويبين بشكل جديد آلية "التفكيك"، وهو مصطلح سبق لهيدجر من قبل أن قام بتحليله، ولكن بمعنى مختلف. ويهتم دريدا بالكلمتين المزدوجتين كتابة/ كلام، مخلصا في ذلك للتأمل المعاصر الذي يجعل من اللغة واحدة من المجالات الأساسية للبحث الفلسفي.

بنيت الميتافيزيقا الغربية- حسبما يرى دريدا- على معارضات المفاهيم (عقلي/ حسي، داخل- خارج، داخلي/ خارجي، فاعل/ مفعول، كلام/ كتابة،.. الخ) حيث تميز في الغالب أحد هذه المصطلحات عن الأخرى. ومن هنا يأتي عمل دريدا الذي ينصب هنا على تجاوز هذه المعارضات ب ("تفكيك " الميتافيزيقا) للوصول إلى الاختلاف أصل وحركة لإبداع الاختلافات ويعتقد دريدا هنا ان في قدرته إعادة الوحدة الأصلية المفقودة أو التي نسيها الفكر الغربي. يهدف إذن إلى تجاوز المعارضات المفاهيمية الجامدة بتجذير مزدوجات المفاهيم في الاختلاف. وإذا تساءلنا عما يقصد بالاختلاف فإن الإجابة تتحدد في عمل الفكر الذي يخلو لنفسه طريقا من وهم الحضور ، والذي هو وجود ولعبة الاختلافات المنتظمة وحركتها المنتجة. عمل دريدا على إبراز السيولة الأصلية للاختلاف في ذات المزدوجتين كلام/ كتابة. إذ يعود إلى عمقه الديناميكي المتصف بالسيولة ويتصف أيضا بصعوبة الوصول إليه: إذ أنه ليس بحسي ولا هو بعقلي. إنه عندما نعثر على هذا العمق المتحرك وعندما نتجاوز كل المعارضات المفاهيمية في هذه اللحظة يدرك دريدا تفكيك الميتافيزيقا الغربية التي قمعت هذه السيولة الأصلية.

ومصطلح التفكيك مأخوذ عن رجال النحو، وهو لدى دريدا يعبر عن فعل

الفك، وفك بنية، وزعزعة أسسها بهدف العودة إلى الحركة الأصلية للاختلاف، فالميتافيزيقا تختلق على حساب محو الكتابة (متهمة بتجميد الفكر) ولصالح الكلام. من هنا فهي تسهم في أن تجعل من الكلام حجة فرعية قاطعة.

ذلك هو التميز الذي يتأكد في Logocentrisme إذ تنمحي الكتابة أمام الكلام الحي- إنه أفلاطون الذي أدان المكتوب في محاوره فيدروس ولكنه أيضا درس الكتابة لدى ليفي شتراوس في كتابه "المدارات الحزينة" الذي يحلل ويقدم الكتابة كوظيفة للعنف. هكذا حاول دريدا من خلال كتبه "الكتابة والاختلاف" و"عن الجراماتولوجيا" أو علم الكتابة، و"التشيت"، و"مسحة حزن" أن يقدم للقارئ فكرته عن هيمنة الميتافيزيقا كيديهيّة، وأن ما تعمل الميتافيزيقا على إخفائه هو سيولة العمق الذي يظل في حالة حركة. وتظل رهات الكتابة- في نظره- غير قابلة للتحديد، موضحا أن الكتابة لا تترك نفسها لتخضع للكلام، وأنه يمكننا فتح وتعميم مفهوم الكتابة ونشره حتى في الصوت، وفي كل أثار الاختلاف، وكل علاقاتنا مع الآخر. ويفهم جاك دريدا الفلسفة على أنها قراءة نقدية للنصوص، ولم يقتصر في قراءته على هوسرل والفنومولوجيا، بل توجه أيضا لـهيجل والليونان، ولكل الخطابات المناقضة للميتافيزيقا بصرف النظر عما إذا كانت فلسفية أو غير فلسفية حيث اهتم بـليفيناس، وجورج باتاي، وأنطوان أوتو وغيرهم.. ولعل هجومه على أسبقية الكلام كأساس مشترك للدين والميتافيزيقا



يأتى فى هذا السياق، كما ركز فى أعماله على نقد "العلامة" Signe. وهى مفهوم يستخدمه التراث الفلسفى دون مناقشة. واهتم دريدا أيضا بالعلوم الإنسانية، خاصة فيما اتصل بالأسس اللغوية لعلم النصوص textopogie، ولعل كتابه glas. يوضح هذا عندما عرض جنباً إلى جنب بشكل تخطيطى نصين نقدى وأدبى فى الوقت نفسه لكل من هيجل وجان جينيه.

كما يدافع دريدا عن النزعة الإنسانية humanisme إذ يرى أن أية قطيعة مع النزعة الإنسانية لا يمكن تصورهما على أنها قطيعة نهائية، وكما رأينا من قبل فإن مفهومه للنشاط الفلسفى يتحدد فى اعتباره "تفكيكا"، وقد كرس نفسه فى إعادة قراءة تتسم بالدقة لخطاب حول النزعة الإنسانية لهيدجر، حيث حاول أن يوضح أنه رغم شجاعته يظل مهموما بشكل كبير بسنوستالجى الإنسانية، بالقرب وبالحضور، وتكشف هذه المصطلحات من خلال دريدا عن إشارة على عدم قدرة على الالتزام الكامل فى طلب الاختلاف والغيرية، أى لفكر يظل منغلقا على ذاته، بمعنى داخل منطق الهوية الذى لا يعرف أن يتيح مكانا للانفتاح على الآخر. وهو يتساءل إذا ما كان هيدجر نفسه يظل مأخوذا فى هذا الانغلاق من إذن الذى سيعمل على التحرر منه؟

يقول دريدا فى "الهوامش " "فى فكر ولغة الكائن، نجد نهاية الإنسان مقررّة منذ الأزل، ولم يفعل هذا القدر أبدا إلا تعديل غموض النهاية فى لعبة الموت. فى قراءة هذه اللعبة نستطيع أن نفهم السلسلة الآتية فى كل اتجاهاتها: نهاية الإنسان هى التفكير فى الكائن، والإنسان هو نهاية فكر الكائن، ونهاية الإنسان هى نهاية تفكير الكائن. الإنسان منذ الأزل هو نهايته الخاصة، بمعنى نهاية ذاته. الكائن منذ الأزل هو نهايته الخاصة، بمعنى نهاية ذاته ".



## هذا المسمى بالـ "تفكيك" (\*)

سامي محمد عبد العال (\*\*)

بما أن النص هو القراءة، فهذا النظام القرآني، هذا المستنبت في نص "الحضور"، هذا المشحون بالحضور حيث لا ينطلق إلا منه، هذا الإحالي إلى غير المحدد، غير القابل للتسمية، أقول هذا كله غير المسمى إلا بغيره، المعروف بآخره، هذا هو التفكيك، فإذا كان لا- حضور، فلا بد أن يظهر داخل الحضور، إن كان قراءة الغياب، فإنه ينتفش في صلب الإمتلاء، ولئن اعتبر أحياء المقموع والمكبوت فإنه ليتغلغل ضمن الغف وأفعال القمع، وعلى الرغم من أنه بحث عن الآخر إلا أنه ينتزعه انتزاعاً من الآن، الهوية الذاتية، المطلق، المكتمل، وسواء أكان قراءة القوة أو قوة القراءة فإنه ليتم تفعيله في جوف الانغلاق، البنية. أساس ذلك ليس طفرة مضافة إنما يأخذ صيغة أولية كالتالي: كذا هو لا- كذا أ هو لا- أ، أي أن كذا (أ) كما هي، أو علة مطلقة، أو جوهر يعد مكوناً من لا- كذا (أ)، وإذا كانت (لا) هي الخارج، النقيض، المغاير، الآخر، أو "الحد" بالنسبة للتحديد المطلق والكلّي، فإنها التي تعني عدم الانغلاق، وأن النقيض موجود في الكل المتوحد، وأن السلب هو الشرط الضروري لامكانية التقرير الإيجابي للماهية أو للمعنى<sup>(١)</sup>.

وعلى مستوى الخطاب فإن صيغة هولا- أ (كذا هو لا- كذا) تتبعها القراءة بالتزامن والتماكن عن طريق تأثير اللغة الضام للخطاب، بالتالي وعقب مفهوم النص الدريدي فالحضور مكون من (هو) اللاحضور، الامتلاء متلو بالغياب، الغف مشبع بمثبطات الغف، الآن مسكون بالآخر، إذن صيغة كذا هو لا- كذا إنما لا تبطل التناقض ببساطة لأنها تعمل تفكيكياً على نحو استراتيجي حيث لا يبقى إلا تأثير اللغة وتنشأ القراءات، طالما يدمر كل مدلول متعال هو لها بالمعنى الميتافيزيقي وطالما نخطط في هذا التأثير ساحة اللعب والاختلاف ذلك يؤدي بي إلى إبراز عدة تعليقات

(أ) تختلف صيغة التفكيك تلك أ هولا- أ، عن الصيغة الهيجيلية أ ولا- أ = المركب منهما، القضية ونقيضها والمركب منهما، بما يعنى نتيجة جديدة تبحث عن

(١) هذه الدراسة جزء من دراسة أكبر تحمل عنوان تفكيك سيميولوجيا اللغة عند دريدا

(\*\*) مدرس الفلسفة المعاصرة بأداب الزقازيق

نقيضها تمهيدا للمركب آخر.. وهكذا، فإن المركب هنا يرفع التناقض على ما يؤدي الإلتلاف أو الاختلاف وغالبا ما يكون الأول. وعليه تتكون سلسلة متصلة تحت هيمنة مدلول متعال، كما أن ذلك يعنى سيرورة غائية. غير أن الأمر دون ذلك بالنسبة لدريدا، فلا يوجد أى مفهوم للتكوين، أو للهوية أو للمركب من أ ولا- أ ، وان حدث "رفع" فإنه ليبدل على الحذف والاستبقاء معا مؤديين إلى الارجاع والاختلاف أيضا ويظل السلب فى الإيجاب، كما أنه بالتفكير لا يشرنّب النص إلى تقديم "أى جديد"، بالتالى رهان القراءة أن تظل لا- أ فى أ وتمثل إمكانية (أ) ذاتها فهي تقف وسط أصل (أ) فتكون الصيغة هي: لا- أ = (إمكانية أ × لا- أ أثناء التكوين) وكلما طرحت قراءة تفكيرية كانت لا- أ هي إمكانية أ = لا- أ، لأنها هنا تطرح أيضا السؤال التاريخي- اللغوى الذى يتموضع فيه سؤال للأصل، المفهوم، البنية حسب كل خطاب.

(ب) إن الحضور بطرائق تكوينه ووجوده وتكراره إنما هو محتوى إعادة القراءة، تحت صيغة أ هو لا- أ انطلاقا من مسميات مختلفة وتوزيعات مغايرة، ولا- مفاهيم (تكملة- أثر- إخذت ل أف) دريدية توجد وتنتشر بنفس الصيغة السابقة.

(ج) معنى ما سبق أن الطريق إلى أ هو لا- أ ينشق عن نفسه وفق بنية مكتشفة فى النصوص المقروءة، بالطبع "فالكاتب يكتب بلغة ويمنطق إنما نسقها وقوانينهما وحياتهما الخاصة أشياء لا يستطيع خطابه بالتحديد أن يهيمن عليها بشكل مطلق. بل هو يستخدمها فقط بالسماح لنفسه، تبعا لطريقة بعينها وحتى نقطة محددة، أن يكون محكوما بالنسق. ويجب على القراءة أن تهدف دائما إلى علاقة معينة، غير مدركة من قبل الكاتب، بين ما يسيطر عليه وما لا يتحكم فيه من نماذج اللغة التى يستخدمها. وليست هذه العلاقة توزيعا كميا معينا REPORTITION QUANTITATIVE للظلال والأضواء، لمواطن الضعف أو لعوامل القوة، لكنها بنية دالة لا بد أن تنتجها قراءة نقدية" (٢) وقد حرصت على التنويه إلى إنتاج تلك القراءة بأحاء عديدة تخطط اجمالا لمعاني التفكير فى كل فصل من الفصول السابقة، وتلك المعانى عبارة عن تنويع متغاير المعالم والسياقات للصيغة أ هو لا- أ) وإن لم ينص عليها دريدا مباشرة بكامل التفاصيل، لأنها غير متناهية، لذلك فالتعريفات التالية لاتخرج عن كونها تعريفات "إجرائية" حاولت أن أجعل دريدا

يؤيدها سواء بممارستها فيما سلف أو عن طريق تفسير معين لنصوصه ومن ثم ليست تعريفات بقدر ما هي مقاربات لما ندعوه بالتفكيك، هي نتائج وليست مقدمات، إنها آثار نصية لا مفترضات جامعة.

### التفكيك ~~هو~~ إعادة كتابة المعجم (جراماتولوجيا المعجم):

ففى هذا الفصل (ميثافيزيقا الحرف) هناك قراءة حسب تفريد وتقطيع الحروف وأحداث تفضيه فيما بين مقاطع الكلمات، وباعتباره فصلا موسسا نتجت بنية الحرف اعتمادا على أحد معانيه فى المعجم بوصفه "رسالة" حملت معها تكوينات الفكر الغربى وأظهرت علاقة الكاتب (هيلمسلف) بالنص وبتاريخ الميثافيزيقا، إن صيغة: (كذا هو لا- كذا) هي ممارسة رسم الحروف واختراق وحدة الكلمة، وعلى الرغم من أن الحرف "علامة" خاملة، إلا أن التفكيك ككتابة- هنا يعاين ما بين الحروف وينثرها في فضاء الخطاب الميثافيزيقي، كي يأتى بما هو لصيق بالاتيمولوجيا الحاملة لتاريخ معين، ويعد المعجم بالنسبة لقراءة من هذا النوع حقلا لتفكيكات موجهة داخل التراث، التقاليد اللغوية، أبنية الخطاب، والتعامل معها بغاية الحذر لاكتشاف الأشياء المطورة والاشتقاقات المعجمية وعلّة إيرادها بناء على السياق الخطابى- التاريخي حتى وأن كان المنوط به هذه الاكتشاف وحدة سلبية كالحرف، فهذا الحرف سيظهر خاصية مهمة للحضور، إذ يتقدم عبر التعبير عن المعنى أثناء الممارسة الخطابية، بيد أنه يخفى ويحجب مساحة واسعة من المنظورات وهو بهذا الذى سيأتى بالتناقضات وسيفتح المنافذ لاختراق ما يبطل الرسالة التي يحملها باستبيان ضماناتها العنيف والقهرى، وتذويب ما بين السطور (ما بين الحروف) وتعريته. ولإبراز أهمية الحروف بالنسبة للتفكيك، فهناك أقرب مثال على ذات الأهمية بالنسبة لقراءة هيدجر لكلمة اليثيا aletheia وإذا كانت الأليثيا فى الفلسفة الهيدجرية تعنى الكشف والابتنجيب بما هى حقيقة، فتما لا تاتى هكذا بسهولة بل يضعها معجميا كي يصل إلى معنى مفهومى هو يوناتى بالقصد.

وتكتب كالتالى: (A)letheia، ويمثل الحرف (A) علامة النفى لفعل التجيب، وبذلك تكون الحقيقة هى نفى الاخفاء والتجيب فى طريق التجلى وتفتق الغموض،

والوجود بالتالى هو طريقة الحضور، هو المسيرة المتواصلة لسلب الاخفاء حسب الحرف (A)... ذلك وجد اصداؤه القرانية فى فلسفة دريدا: إذ أن الحضور بما هو مثقل بمدلولات تظهر عبر اللا- حضور ومعجميا يندفع الحرف، كحرف خامل، فإذا هو الحرف النشط المعبر عن هذا الحضور، وتلك مفارقة ميتافيزيقية فى اللغة التى هى متورطة فى التراث المفهومى والفلسفى، وبنفس منطق (A) letheia

فى حقبة تاريخية أو فى خطاب معين، وذلك يعنى إمكانية إعادة صياغة الاصطلاحات المعجمية وفق عمليات استراتيجية لكشف المعجم الخفى- اللاتى (عبر الحروف) وتحميلها رسائل قرآنية جديدة كما هو الحال لدى كلمة التفكيك ذاته DE-Construction التى تحمل فكرة " البناء ونقضه " والتفكيك بالتالى هو إعادة كتابة المعجم وإعادة احياء المقاطع المختلفة فيه أثناء قراءة النص وارتباطا باستخدامه لها. وإعادة استخدام المفارقات المعجمية بصيغة (أ هو لا-أ) لنسج تفسير، أسسه موجودة فى النصوص ولتدمير امتيازاتها واللعب عليها، على الجانب الأول.

وعلى الجانب الثانى، إذا كان الحرف " A " فى ALETHEIA رجع بهيدجر إلى دلالاته المعجمية فى الفلسفة اليونانية، منشطا بذلك الأصل المفهومى للكلمة، فإن دريدا يوضع حرف (A) فى كلمة DIFFERENCE يبطل الأصل المفهومى للاختلاف بكافة معانية الملحقه بذات المعجم (وهذا هو لب تفسيرى لتلك الكلمة لاحقاً)، لكن ما أريد التأكيد عليه أن دريدا بهذا يعطى الاختلاف فى الأصل المعجمى ولا يمكن لحرف (A)، فى DIFFERENCE أن يخضع لفهرسته الميتافيزيقية فضلاً عن أنه يمثل اللا- أصل فى الأصل، بحيث يتم تشتيت الأخير وتدمير حضوره والممانعة على أن يجيء إلا مفلوقاً ومنقسماً بحرف برائى يضاعف الاختلاف أكثر من مرة، وينفى أى أصل له أبعد مما يحضره.

على الجانب الثالث: مع دخول كلمات جديدة وهى المفاهيم المزدوجة (كالكلمة-KHORA HYMEN) يزيح دريدا شينا فشينا فكرة "معجم الحضور" وقد أخضعت مفرداته إلى إعادة توظيفات نصية فى الخطاب الميتافيزيقى على ضوء هذا الارتدواج.

على الجانب الرابع: إن نزع المدلولات المهيمنة من المعجم (الذي هو التراث المفاهيمي في تلك اللحظة) يحول الكلمات إلى حروف ومقاطع واصطلاحات قابلة للتركيبات الغريبة، وللتخليط بين المقاطع، ولاخراج كلمات مهجنة دون نموذج أو اختزال معجمي، بل مع ذلك الانتزاع ترتد الحروف إلى كونها وحدات بسيطة، سالية وطافية على سطح اللغة وتبقى مجرد آثار ونقوش بلا مضمون ولا مرجع ثابت.

على الجانب الخامس: نتيجة ما سلف (ينشد) التفكير تقديم معجم (بديل)، فإذا كان معجم الحضور بين وفي كتاب كحجم VOLUME وهذه الكلمة تعني الإشارة الفيزيائية والأخرى الكتابية، فإن المعجم البديل ينطرح مع النص كقراءة لتدوين الرواسب والعوالق الميتافيزيقية حول الكلمات، هو معجم نصي إذ يمارس دلالاته أثناء التجربة النصية التفكيرية، في مقابل وعبر المعجم المفهرس بناء على ثوابت حضور.

والمثال الأبرز كلمة "الفارماكون" كما أوضحت في فقرة (صوت الاب الرمزي) حيث تتسع دلالاتها تفكيكيا بدلاله فضاء اللغة عموما، ليعيد دريدا عن طريقها إعادة كتابة معجم اليونانية بعد أن يقرأه في النص الافلاطوني بطريقة معينة، هي إعادة كتابة بحركة الفيض عما يتوطن تلك الكلمة من ميتافيزيقيا- أنماط ثقافية، حضارية، اجتماعية ولعله قر في وعينا بعد قراءة متأنية لهذه الفقرة (صوت الاب الرمزي) طفو وامكانية أصل كلمة الفارماكون في معجم النص الدريدي هذه المرة، أي زحزحة المعجم الأصلي وجعله أثرا لمعجمية الفارماكون.

### ~~التفكير~~ ممارسة أركيولوجية ، وجينالوجية في إطار قراءة

إذا كانت الحروف هكذا تنحسر عن معجم ميتافيزيقي له بناءاته ومواده، فإن دريدا فضلا عن إعادة كتابته ببناءات اختلافية وبمواد مزدوجة قد انتظم قراءة لتاريخيته، هي التاريخية المؤلفة من ترسبات اللغة (فصل: بلاغة الكلمة في معجم الحضور)، الأهم دلالة أن تلك القراءة تتخطط نتيجة ممارسات ارتدادية تكتسب طابعا أركيولوجيا وجينالوجيا، أسلوب التفكير هو هذا الطابع ذاته، هو هذه الممارسات، ففي نص "قوة القانون" يميز دريدا بين أسلوبين للتفكير.. " يتبنى الأول الاغراء الإشاري واللا تاريخي ظاهريا للمفارقات المنطقية الصورية

Formal paradoxes-logic أما الآخر وهو الأكثر تاريخية أو الأكثر تذكيرا بالاحداث الماضية Anamnestic<sup>(٣)</sup> فيبدو أنه يتواصل من خلال قراءات النصوص، التأويلات والجينالوجيات شديدة التدقيق في التوافقة والتفاصيل Meticulous<sup>(٣)</sup>. ينبهنا الشطب الموجود في التعريف إلى نفى " العودة " إلى ميتافيزيقا الحضور ولعل هذا ينفي أيضا كون تلك الممارسات التفكيرية اركيولوجية أو جينالوجية بالمعنى المتعارف عليه لدى ميشل فوكو أو نيتشه، يؤكد دريدا على هذا النفى الأخير بصدد التفكير في البنية، فالانطلاق من أية حركة اركيولوجية تجاهها، لشيء مثل حركة الاخرويات (اسكاتولوجيا) إنما تعد متورطة في اختزل بنائية البنية وتقع في الحضور الكامل بمعنى عن اللعب والاختلات ف .<sup>(٤)</sup> هي ممارسات بدون أصل أو غاية أو البحث عنهما للوصول إلى ما يبنى تاريخا أو حقبة بعينها، أما اخضاع الأصل للقراءة الاستراتيجية، فهذا شيء خارج المركز أو إحيائه، إنه لإظهار المفارقات بصيغة (أ هو لا-أ)، ولفتح آفاق الانقطاعات والثغرات التي ترسم توزيعات اختلافية لهذا الأصل في سياق خطابي.

ها هو دريدا لمناقشة موقف التفكير من النقد يوضح هذا الجانب مع جوانب أخرى ستظهر تباعا.. "إذا كانت فكرة النقد قابلة للتفكير، فذلك لا يعنى التقليل من أهمية عمل نقد النقد، سواء كان سلبه، انكاره، أو تجاوزه، لكن يعنى التفكير في امكانيته من جانب آخر، من خلال جينالوجيا الحكم، الإرادة، الوعي، الفعالية، والبنية الثنائية، وهلم جرا"<sup>(٥)</sup> إن امكانية نقد النقد هي أصولة الموضوع أمام احكامه، لكنه يحتكم إليها كأصول مستقرة في تاريخيته، لا يسعى التفكير إلى كشف هذا الأصل، إنما مساعلة الأمكانية بمثابة إثبات اختلافه عن نفسه، ولا يتم ذلك إلا بممارسة الأسلوبين التفكيريين معا<sup>(٦)</sup> فكلما كانت هناك صيغة أ هي لا-أ، تتقهقر امكانية الأصل لتسمى أصل الأصل وهكذا يفتح الأصل عن نقيضه، عن ازدواجه، ثم تلتقط الممارسة الجينالوجيا هذا الخيط لتحول الفضاء إلى كتابة نصية خلال نقاط الاضطراب وعدم الحسم نتيجة معضلات منطقية عصية على الحل Aporias<sup>(٧)</sup>.

وحيثما تتموقع دلالات هذه المعضلة أو تلك وتنتشر وتشبع هذا التاريخ الجينالوجي تصدعا وانهيال يكون التفكير بدون مدلولات إلا من انقسامات تلك التفاصيل وتحلل الاحكامات المطمورة، بدون تاريخ إلا من الاكتواءات والاحتناءات

المتقطعة، بدون اتساق أو تخطيط إلا من فعالية تقليب الترسبات المتنافرة والمتخالفة.

من هنا فإن "التفكيكات" التي يتحدث عنها دريدا " لا تحدث داخل ما يسمى " تاريخا " بشكل ممكن إدراكه أو معرفته، تاريخ ممكن توجيهه orientable حسب العصور أو الثورات، التحولات، المهمة mutations، الظواهر الطارئة، الانقطاعات، التغيرات، الاستيمات، النماذج الارشادية، الموضوعاتية themata (تلك الاشياء المقررة وفقا للشفرات الكتابية التاريخية المتنوعة والمألوفة). فكل قراءة " تفكيكية " تفترض قراءة أخرى لهذه " المعالم " المتعددة multiple markers لكن لا تعرف حول أى محور كبير تكون موجهه. (٨)

يشير علينا هذا الاقتباس بتحول تفكيكي لما يعنيه مفهوم " التاريخ " قيد القراءة، فهو ليس تاريخا موضوعيا تنفذ إليه الأركيولوجيا أو الجينالوجيا بفضل تفسير أو نماذج قابلة للمعرفة بناء على تحديدات جزئية تستشرف تلك التمزقات المتوزعة باتفاق (ثورات، استيمات، عصور...)، ذلك يصب مردودة في تحفيز القراءة للإفلات من نقاط الاتفاق الموضوعية، أو ليس هو بالتاريخ الوصفي، أو المقتن في أبنية.. إذن ليست ممارسة أركيولوجية أو جينالوجية كما تمارسها فلسفات الحضور، ولا يصل إليها هذا التاريخ إلا عبر قراءة أخرى، بل قراءات أخرى تطبيقا لمبادئ، اللعب، التناص، التكملة... إن التفكيك " ينشأ " حيث تسبقه قراءات وتفسيرات، لذلك لا يؤرخ ولا يتأرخ مهما كان، لا يبني ولا ينبني، لا يوصل ولا يتأصل.. " إن الخطابات التفكيكية تساهل بما فيه الكفاية، من بين أشياء أخرى، التوكيدات assurances الكلاسيكية للتاريخ، السرد الجينالوجي genealogical narraive، والتقسيمات أو التحقيقات periodizations من كل الأنواع، وإنما لا نستطيع بعد افتراض براءة لوحة (صورة) Tableau أو تاريخ للتفكيك " (٩).

كيف لا يتأرخ التفكيك وهو يمارس الأركيولوجيا والجينالوجيا؟ إنه الممارسة ذاتها لا يتقدمها ولا يستبقها ولا يتأخر عنها، ربما يضع دريدا القراءة في قلب تلك الممارسة أثناء قراءته لكوندياك في نصه "أركيولوجيا العايب"، فالسؤال الذي يضعه دريدا ثم يأخذنا إلى ذلك الوضع... تحت آية شروط يكون العبث Frivolity ممكنا؟ إنه لكي يكون كذلك لا بد أن يباطنه التفكيك عبر العلامة، عبر الحضور.

بالفعل يعتبر مقبولا بواسطة العلامات، فتلك الأخيرة توجد بالدلالة الطافية غير المؤرخة وبالتالي غير المترسبة. إن العبث يتأصل مع العلامة، إلى حد ما مع الدال، الذى إن لم يكن دلاليا فليس دالا، أى هو دال فارغ، خال من المحتوى Void، سهل التفتت Friable، تافه وعدم الجدوى Useless إن العلامة هي القابلية للاستعمال disposability<sup>(١٠)</sup>.

وإذا كانت العلامة بدون إدراك حسي، وفي حالة غياب الشئ (أو الزمن) تؤكد هيمنة مثالية، فإنها كعلامة هشه Fragile، وفارغة، ضعيفه، وتافه Futile، تستطيع أيضا ومباشرة أن تتفتت و تتحرر من الفكرة، من هذا الزمن، وليس فقط من الشئ، من المعنى وليس فقط من المرجع، وعليه تبقى العلامة لا شئ، وفرة مفرطة Overabundance مستبدلة بدون قول أى شئ، كبذل مفرط Excessive relief لخلل معين<sup>(١١)</sup>.

هكذا فالعبث بهذا المعنى القرانى يتوحد بالتفكيك كحدث فى العلامة المؤرخة، ومع الوصول إليه كممارسة يجر معه كل اركيولوجيا: " هذا العبث لا يحدث عرضا للعلامة: إنه صدعها الخلقى المتأصل فيها congenital breach باكورتها entame، أصلها، بدوها، وصيتها، وضعها فى حالة حركة وفى نظام وإن كان انحرافا عن ذاته، على الأقل، فإن العبث، قابليه العلامة للاستعمال فى المتناول، لا يمكن أن يوجد أو يكون حاضرا لذاته. ونظرا لأن بنيه الانحراف deviations تحظر على العبث التوضع فى وجود بعينه، أو أن يمثل أصلا، فإن هذا العبث يتحدى كل اركيولوجيا، ونستطيع القول إنه يحكم عليها بالعبث<sup>(١٢)</sup>.

وبذلك يغدو التفكيك ممكنا (عبث هو اركيولوجيا) حيث تحرف الفلسفة عن ذاتها وتؤدي إلى توليدا لضربات blows التي ستضربها من الخارج، بل من الداخل والخارج معا<sup>(١٣)</sup> وقد تأخذ هذه الممارسه شكلا آخر إذ تكون كاشفة عن رواسب اللغة المستخدمة فى نفس الوقت الذى تصفى فيه أثقالها الحضورية، وبخاصة راسب اللغة البلاغية المستخدمة التى يلجأ إليها لتحصيل تاريخ معين للخطاب، تاريخ مطلق يرسمه الفيلسوف بكامل نسق i، على الرغم من أن مظهره يتبدى فى جزء من الأجزاء، أو عبر وحده من الوحدات الفلسفية كما هو الحال لدى مفهوم الاستعارة (فقرة الاستعارة المزدوجة: بلاغة الكلمة فى معجم الحضور)، فالاستعارة



تبدو هكذا ترسبا تحويليا يصب في مدلول الخطاب، واركيولوجيا تظهر تلك الاستعارة كطباق متصاعدة ومتدرجة، وقد استخدم دريدا شكل الممارسة الأركيولوجية بتلك الطريقة في قراءته للبنوية (فقرة دلالة استعارية، فصل العلامة والبنية) لا سيما بصدد الاستعارات الهندسية والمكانية، هنا ينتظم الجينالوجيا لإرجاع تلك الاستعارات إلى أصولها ثم سبر غور القوى التي أضافتها إلى الخطاب البنوي، وهي القوى التي سيحرص دريدا بناء على أسلوب " المفارقة المنطقية- الصورية " على توجيهها ضد ذاتها. المهمة التي تقتضيها تلك الممارسة ذات الأسلوبين على التفكير: " دراسة النص الفلسفي في بنيته الصورية، في تنظيمه البلاغي، في خصوصية وتنوع أنماطه النصية، في نماذج عرضه وإنتاجه - فيما وراء ما يسمى سلفا الأنواع genres وأيضا في فضاء إخراجها miss en scene " في تركيبه النحوي الذي لن يكون فقط تمفصلا لمدلولاته، إحالاته إلى الوجود أو إلى الحقيقة، لكن أيضا معالجة دعاواه proceedings ومعالجة كل شيء مستثمر invested فيه<sup>(١٤)</sup>.

### التفكير خطاب تكراري بصيغة الاختلاف في الهوية (وبنتج الأثر):

بمعنى أن التكرار يسلم زمام أمره إلى وضعية المفارقات المنطقية الصورية وإلى التنوع المتغاير لدلالات (أ هو لا- أ)، ثم لمعاني الآخر الموجود في الشيء نفسه (في الأنا، المثال، المؤسسة، الماهية.. معاني خطاب ليفيناس)، وأخيرا.. قد ينتهي التكرار إلى أسلوب انقلابي قوامه الحيلة، الدهاء، البراعة، كل ذلك كجزء لا يتجزأ من الاستراتيجية. إن وقائع هذا التكرار قد وجدت شروحات عديدة في الجزء الثاني (اللغة والخطاب: فضاء الأصل والتكرار، فصول: لاهوت المفاهيم، أساطير الصوت والأذن، العلامة والبنية).

والذي أثبتناه- في ضوء تحليل دريدا- أن هذا التكرار لا يأتي من الخارج أو هو محكوم بفعل قوه حفية، إنما الخطاب الفلسفي ذاته هو تكرار(ات) لأصول ذات هيمنة، توالى بعضها بعضا، وتجتر مقدمتها ونتائجها، ذلك عن طريق توسطات مفاهيمية عديدة (الثنائيات المشهورة في تاريخ الفلسفة، مفهوم الأبوة حالة سقراط وأفلاطون، مفهوم العلامة سوسير، هوسيرل، هيجل، روسو، مفهوم البنية شتراوس، جان روسيه). وبينما تترسم معالم التوسط مع تبني هذا المفهوم أو

ذاك، فلا يتم ذلك إلا في اللغة، هذه اللغة التي يعتبرها التفكير- ضمنا- هي الشرط الوحيد للحضور والتكرار وأيضا الشرط نفسه لاختلاف والقراءة. وإذا يكرر الخطاب الفلسفي أصوله (تحت حيل بلاغية، صياغات، أساليب كتابية،...) ينشأ (يقع) التفكير، يقع التمزق، الانحراف، الاحساس (دون أن يصيب هذا التكرار غايته، أو مراميهِ الأخرى) وعلى نفس المنوال يكرره دريدا ويستكشفه ويعيد كتابته.

إذا يقول: اما إن تستدير الدائرة، ما إن يراكم الكتاب ذاته، ما أن يعاود الكتاب التكرار، حتي يكتسب تطابقه مع ذاته اختلافا غير مدرك، ذلك الذي يسمح لنا بالخروج على نحو فعل، صارم، أي على نحو حذر، من حدود الانغلاق. بل بتكرار انغلاق الكتاب، يشطره إلى نصفين. إنه يتفقت منه بشكل مكرر فيما بين مقطعين خلال الكتاب نفسه، بل خلال نفس السطر، وحسب نفس الانعطاف التي تأخذها "يقظة الكتابة في الفاصل الواقع بين الحدود"... هذا الخروج عن المتطابق مع نفسه يبقى نافعا جدا ولا يمثل أي أهمية في ذاته، إنه يتأمل الكتاب لكن، يفوقه أهمية بما هو كذلك. إن العودة إلى الكتاب هي إذن تخلص عن الكتاب، إنها تتسرب بين إله وإله، بين كتاب وكتاب، عبر الفضاء الحيادي للتعاقب، وضمن إرجاء الفضاء الفاصل وتوتره. إن العودة عند هذه النقطة لا تعني تملك شيء ما ثائية أو استردادده ولا تعيد مواعمة الأصل. فهذا الأخير لم يعد هو ذاته.<sup>(١٥)</sup>

السؤال الذي يطرح نفسه: ماذا يعني التفكير كتكرار؟ ينبغي هنا الانتباه إلى: أن اللغة ذاتها المصوغ بها التساؤل تفرق بين التفكير والتكرار، لكنه (ب) سكن هذا التكرار عينه، ففعل (ب) سكن يشير تقطيعه إلى الماضي سكن، ويسكن بفحوى المضارع الذي يفيد الإستمرارية والتجدد. بمعنى أن دريدا مثلا في فصل أساطير الصوت والأذن قد أفسح المجال لتكرارات التمرکز حول الصوت انطلاقا من التراث اللاهوتي- الميتافيزيقي مرورا حتى بعلم اللغة الحديث (امتياز الدال الصوتي في: العلامة والبنية) وانتهاء بتأسيس السيميولوجيا (فقرة السيميولوجيا والسيكولوجيا: أيضا فصل العلامة والبنية)، لكن في نزوة هذه التكرار كانت الاختلافات (فقرات العين تسمع والأذن الثالثة- استراتيجية الإلتواء، أنا أفكر إذن أنت موجود- " لاخ ت لا ف " في الهوية، قتل الاب: الكتابة القاتلة للحياة الأبوية كامتياز للصوت الحسي، كذلك فقرة حين ينكتب الكلام، فالكتابة تسبق الكلام وتمفصله، بل هو لون من ألوان

الكتابة في صلب امتيازهِ وحضورهِ وتكرارهِ وترددِ ارساله المباشر)، والتكرار بهذا المضمون يعنى اظهار كيف يتكون الحضورا الغياب لمدلول النص في النص؟ ثم ضمن تلك الكيفيات ينفلت التساؤل... كيف ترتد إلى نفسها، وبأى منطق تختلف عن الحضور، وعن التأسيس والتموضع المشار إليها كيف تتأسس نصية النص حاملة للاختلاف؟ كيف تموضع علاقة النص باللغة؟ وهو الانفلات التساؤلى الذى جعل كرسنوفر نوريس يقول " تفكيرك نص هو مواصلة التعارض أو الصراع لمنطق المعنى والتضمين مع موضوع توضيح أن النص لا يعنى بدفة ما يقوله أو لا يقول ما يعنيه<sup>(١٦)</sup> لا يقول ما يعنيه = الانحرافات التى لا تستطيع اللغة- نتيجة عيوبها الخلقية- إن تعبر بامتلاء كامل الامتلاك سكن أى مدلول أو معنى، وهى الانحرافات التى يكشفها التفكير ويدير صراعها مع جسد النص (امتداده، تأريخه، تراكمه، تصاعده، روا سبه ...): التكرار ضد التكرار.

بالمثل: لا يعنى ما يقوله = اكرامات اللغة التى تتلقف قوله فى حضور(اتها) وتمركز(اتها): ليس التكرار تكرارا داخليا فهناك علاقته المضطربة بالفضاء اللغوى، الامر المؤدى إلى انحرافه واختلافه أيضا.. ومن ثم فالتكرار بوصفه خطابا تفكيكيا هو أن النص لا يعنى ما يقوله ويقول ما لا يعنيه، ولأ يتم هذا إلا وفق تحليل شاق ومجهد وحسب نظام قرأنى للتوافه والتفاصيل (الفقرتان البارزتان: اللغة نقمة فى فصل اللغة أخطر النقم إذ وجدنا هيدجر يقول ما لا يعنيه، يقول إن اللغة نقمة بينما كان يعنى كونها. نعمة، وأحسب أننى وضعت ما لا يقوله فى فضاء النص الهيدجرى حيث أخذته اللغة على غير ما قصد. أما الفقرة الأخرى، لغة بدون أفعال: هل يختفى العنف؟ ففى ذات الفصل، عندما أراد ليفيناس تصفية انطولوجيا الفعل فى خطاب المقول الميتافيزيقى فأنه لجأ إلى لغة صامتة كان مصيرها الاحتواء فى تجربة الآخر بدلالات لاهوتية معينة، لسرعان ما استبدلت عنف الأفعال بعنف الحضور.. التوجه والدعوة، والابتهال إلى الآخر فى مغزاه المطلق، وكان إدعاء دريدا آنئذ أنه ينبغى كشف اللاعنف فى العنف وليس خارجه لأن عكس ذلك يعنى العودة إليه، وهو ما فعله ليفيناس حين "لم يعن ما قال وقال ما لم يعنه" ..).

أما الفقرة الأبرز فهى " صوت الأب الرمزي " التى مارس خلالها دريدا دفع أفلاطون لارتكاب ما لا يقصده، وأن يقول ما لا يعنيه، لقد قتل سقراط (أباه) على

إثر كتابته في " المحاورات "، ومع تكرار كلام أفلاطون عبر الكتابة في نص " صيدلية أفلاطون " فقد قتل هذا التكرار المؤلف، التكرار الذي أطاح بمركزية صاحبه، وأطاح بنفسه عبر توليد دلالات لا متناهية في تاريخ الفلسفة الغربية، وعبر تبين وفضح نواياه الخفيه مع اسماء الألب الرمزي في متاهة النصوص الأفلاطونية. يقول هيلز ميلر H.Miller " يجرى التفكير كصيغة من صيغ التفسير بواسطة دخول حريص وحذر لكل متاهة نصية، أ، حيث يعرف الناقد طريقة المؤدى من شكل إلى شكل، ومن مفهوم إلى مفهوم، من فكرة اسطورية إلى فكرة اسطورية أخرى من خلال التكرار، الذي لا يعد بأى معنى من المعاني محاكاة ساخرة Parody. لأنه يستخدم القوة المدمرة Subversive الحاضرة حتى في الازدواج الأكثر صرامة وسخرية (Ironical). إن الناقد التفكيرى يبحث عن اكتشاف، بواسطة هذه العملية لاستعادة الاحداث وتتبع أثره Retracing ، الغنصر الكامن فى النسق المدروس والذي يعتبر غير منطقي، الخيط الموجود فى النص موضوع النقاش والذي سيحلله Unravel كلية، أو الحجر المفقود الذى سيدمر البناء الكلى".<sup>(١٧)</sup>

تأسيسا على ذلك ينظر التفكير إلى كافة الخطابات من تلك الزاوية، إذ أن ما ينتجه هو المفارقة المطلقة للهوية والاختلاف<sup>(١٨)</sup> وإذا حاولت أن أعم هذا التعريف، فإنه ينطبق على قضايا كثيرة، كما يتحدث دريدا- مثلا- فى كتابه رأس الآخر عن مسألة الهوية الأوروبية حين ينظر إلى أن الهوية ليست هوية ذاتية لشيء معين كأنها مرآة عاكسة لنواها ثابتة، إنها تتضمن اختلافا تكوينيا، معنى ذلك أن هوية ثقافية معينة لها طريقها نحو اختلافها عن ذاتها، ثقافة مختلفة عن ذاتها، بالضبط كما أن هوية الشخص هي مجموع اختلافاته عن ذاته، وما إن نأخذ فى الاعتبار هذا الاختلاف الداخلى والآخر، حتى نعطي اهتماما إلى الآخر وأن الدفاع عن الهوية الخاصة ليس مانعا لهوية أخرى بل هو مفتوح- وفى عمق بنائه- على الهوية الأخرى وهذا يحول دون الديكتاتورية القومية ، التمرکز حول الأنا ، وهكذا فى حالة الثقافة، الشخص، الدولة و اللغة تعد الهوية مختلفة عن ذاتها، دوما هي هوية تفتح أو تغلق أو تحدث صدعا داخل ذاتها.<sup>(١٩)</sup>

إن التفكير خطاب طفيلي فى حيله، و اوضاعه و اهتماماته وصياغاته:

ينص دريدا " إن " التفكير يقظ دائما إلى المنطق غير القابل للتدمير

للطفيلية (التطفل) Indestructible logic of parasitism. وكخطاب يعد التفكير دائما خطابا حول الطفيلي بل هو ذاته حيله طفيلية حول موضوع الطفيلي، هو خطاب "الطفيلي"، ومغروس داخل منطق الـ "فوق- طفيلي" - The Super - parasite.<sup>(٢٠)</sup>

لعلنا لو نظرنا إلى الفصول السابقة، لوجدنا أن ما ينتمى إلى التفكير يعتبر نوعا ما من التطفل، حتى على المساحة الكتابية التي يحتلها وفي تكوينه يصاغ على حواف كتاب الحضور أو معجم الميتافيزيقا، مصاحبا لما يقرأه وينفذ إليه، ففي واجهة المشاهد دائما تقع التمرکزات الميتافيزيقية بينما يسرى التفكير في خفاء هنا أو هناك وبشكل غير منسق أو موحد، إلا أنه- وفي تلك اللحظة- يكشف ويستجلي كامل البناء ويعرف تفاصيله مناحيه، أكثر مما يعرف هو عن ذاته، وهذا أيضا من دلائل حياة الطفيل، فهو يعيش وينتقل حسب قوانين الجسم الموجود فيه ويتأقلم معها، لكن لا يستطيع هذا الجسم القضاء عليه إنه يستوطن دون انمحاء حتى يخترق جميع أعضاء الجسم بل بعدما يعن مركز الخلية يلغى الأوامر الحيوية الخاصة بها، ويعيد برمجتها حسب البيئة التي يمكن أن يتكاثر ويتوالد فيها. كان هذا التطفل في فصل ميتافيزيقا الحرف عبارة عن تفريد لحروف الكلمات، إحداث تفضيه في وحدة الكلمات، فالكلمات هي حسب المعجم غير أن ذلك التفريد جعل أثقالها- مع التحريك والتنقل المتقافز- تدمر اتساق السطح الصلد للكلمات ومعها لغة تاريخية مغطاة بما هي كذلك، نفس الشيء مع تطفلات أخرى في فصول مختلفة كفقرات: "حين ينكتب الكلام": "الحدث والقوة" في فصل العلامة والبنية، و"العين تسمع الأذن الثالثة" و"أنا أفكر إذن.. أنت موجود" كذلك "قتل الأب" في فصل اساطير الصوت والأذن.. الخ وقد اضاعت تلك الفقرات الأبنية الموجودة فيها وجسد الخطابات المصوغة بها.

بيد أن ما استهدف تأكيده أن الطفيليات تنشأ وتستغل بما هو متاح في الخطاب الفلسفي، فحسب حركة المفاهيم- الفيروسات (فصل لا هوت المفاهيم) تتكون الطفيلية، إلا أن انماط الحضور تخفيها، وتغطي عليها بألوان الإتساق (كما هو حال الجسم القوى الذي تتغلب بنيته على الميكروبات والطفيليات دون أن تقتلها تماما)، أي أن المفارقة أنه غير قابل للتدوين ويتعامل مع النسيج وفق طبيعته

المزدوجة ضد- مع الجسم. وفي حالة الاتساق تكون المفاهيم (ذات التاريخ المحتذى في إطار الفلسفة كخطاب واحد) فيروسات ضد/ مع عمليات تأسيسه فلسفيا. هذا هو منطق " الطفيلية "، فالتطفل عرضي وجوهري، كمثل الفارماكون الردي الذي يتطفل على الفارماكون الجيد، وكالتكرار الردي الذي يستطيع أن يتطفل على التكرار الجيد في نفس الوقت، وبذلك فهو منطق الازدواج نفسه، إن الطفيل داخل وخارج الجسم، الخارج الذي يتغذى على الداخل، وإمكانية خارجيته هو تغذيته في الداخل، أما شرط وجوده بالداخل فأن يتخلق ويتواصل في وضع الخارج. (٢١)

إذا كان هذا هو منطق الطفيلية غير القابل للتدمير، فإن دريدا يمارس التطفل بالفعل، فأن يفكك نصا معناه أن يتطفل وينسج خطابا طفيليا أقرب مثال كان التعامل مع أحد هوامش بنفينست في وضعه الطفيلي وقد أعاد قراءته داخل الخطاب اللغوي لبنفينست تاركا بذلك فضاء لتكرار التمرکز حول النزعة السيكلوجية ومبينا اختلافه في عمق فروضه، والملاحظ أنه استخدم هذا الهامش عبر جسد خطاب بنفينست كطفيل يخترق ويتوغل ويحرص باستمرار على منطقة المزدوج، وكم من دلالة في موضعها (فقرة: الوعاء والمحتوى- استعارة الهوامش: فصل بلاغة الكلمة في معجم الحضور) كانت مبينة لأن يبقى هذا الطفيل خارجا معناه أن يتوصل إلى تناسل الثنائيات في ذات، الخطاب ومع التوصل إلى ذلك الداخل كانت العلاقة المتأرجحة باللغة حيث لم يستطع الخطاب القبض على يقينه ومبرراته الذاتية. في قضية مقولات اللغة ومقولات الفكر.

### التفكيك قراءة للقوى الكامنة في النص:

لكلمة قراءة هنا أكثر من معنى وأكثر من تحول بالتضامن مع كلمة " كامنة " وتمشيا مع، خصوصية كل نص، قد تكون عبارة عن رسم خريطة للمواضع المحتمل أن تتفاعل فيها خلف العبارات والمفاهيم، ولربما تعنى المعرفة بالقيود والمحددات التي تحكم قبضتها على دلالة القوة المجهولة، وذلك تم التتويه به في مفهوم الاستعارة، سواء كان في فقرة " الاستعارة المزدوجة ": بلاغة الكلمة في معجم الحضور، أو في " دلالة استعارية ": العلامة والبنية، نفس الأمر في مفهوم الشكل، وعن طريق احياء الأزواج لبعض الكلمات التي هي بدائل وتقلبات دلالية يمكن توصيل شبكة من الازدواجيات لتفجير القيود الحصينة في النص حيث ينشط

اللعب الحر بالدلالات، وحيث تعرف القوة بغيرها و تنطلق بغيرها ومن خلال فقرة:  
" المفهوم طاقة لا تنفى ولا تستحدث " يمكن تبطين القوة فى حالة استطراقها  
وتتمدها كى تظل محافظة على صيغة <sup>١</sup> ( هو لا- ا) على الدوام، أقول تبطينها داخل ما  
هو موجود بالفعل ليس ذلك بإثبات أن هناك قوة فى كل الأحوال بل بالتدليل على  
عدم وجود تلك القوة، وجود اللا- قوة بهذه المفارقة أيضا (وهذا نوع من التحول  
لمفهوم القوة تفكيكيا) يمكن تسميتها بالتوتر الحادث داخل النص أو قوة  
القراءة. <sup>(٢٢)</sup>

هى قوة وليست قوة، أليست القوة الذرية- مثلا- ناتجة عن انشطار الذرة؟،  
وإنها لذلك أثناء قراءة تفكيكية بعينها، فالقوة نتيجة الانهيار والقابلية للتغير، أى  
نتيجة: "أن التفكيك يبطل، إلى حد ما، القاعدة التى يقف عليها البناء بتوضيح أن  
النص قد أبطل سلفا هذه القاعدة على نحو معروف أو غير معروف. فالتفكيك لا  
يفكك بنية النص، بل هو اثبات مؤداه: أنه قد فكك نفسه بنفسه من ذى قبل. ولن  
قاعدته الصلدة ظاهريا ليست دعامة قوية بل هى مظهر واة. إن اللحظة العجيبة فى  
نقد دريدا، الموضع الفارغ الذى يتم انتظام كل عمله حوله، هى صياغة وإعادة  
صياغة هذا اللا- وجود Non-Existence للقاعدة التى يبدو أن البنية النصية الكلية  
فى تلك الأثناء تنهض بدونها <sup>(٢٣)</sup> وإذا كان ثمة تحول هنا فهو تولد القوة من اللا-  
قوة، هذا الموضع الفارغ حسب رأى هيلز ميلر، وبه يمكن القول " أن هناك دائما-  
برأى دريدا هذه المرة، تفكيكيا فعلا فى التاريخ، ضمن الثقافة، خلال الأدب، وعبر  
الفلسفة، إختصارا فى الذاكرة الغربية، فى قاربتها... وإنه يمكننا رؤيته فى كل  
خطاب، كل عمل، كل نسق، كل لحظة. <sup>(٢٤)</sup>

وفى سياق بنىوى بعينه له تعارضاته وثنائياته، يصح أن يلخص هنا ما  
يعنيه دريدا بقراءة القوة: " ليس هدفنا إجراء مقابلة، من خلال حركة بسيطة  
لرقاص متارجح Balancier سواء بالتوازن أو بالاسقاط أول Renversement ،  
بين المدة الزمنية وبين الفضاء، الكيفية والكمية، القوة والشكل، عمق المعنى أو  
القيمة وسطح الصور. فالامر على النقيض تماما، ضد التبادل البسيط، ضد الاختيار  
البسيط لأحد الطرفين أو لإحدى السلسلتين، فنحن نصر على أنه من الضرورى  
البحث عن مفهومات جديدة ونماذج جديدة، عن اقتصاد يفلت من هذا النظام الخاص

بالتعارضات الميتافيزيقية، ولن يكون هذا الاقتصاد علم طاقة للقوة المحض وغير المتشكلة. *Energetique de la force pure et* فالاختلافات موضوع النظر ستكون بالتزامن اختلافات الموضع واختلافات القوة.... إن خطابنا ينتمى بما لا يمكن اختزاله إلى نظام التعارضات الميتافيزيقية. وبالأمكان الاعلان عن الانقطاع عن بنية الانتماء هذه فقط من خلال تنظيم معين، وعبر ترتيب استراتيجى محدد الذى يستخدم داخل مجال التعارض الميتافيزيقى قوى المجال من أجل تحويل مسار حيلة الاستراتيجية الخاصة *Properes Stratagimes* ضده، بحيث يولد قوة خلخلة وتفكيك تلك التى تنشر ذاتها عبر النسق بكامله ثم نتهكم فى تصديعه فى كل اتجاه وتحديد من جميع انحاء. (٢٥)

التفكيك سؤال حول النسق، التأسيس وقراءة للحواف:

بعبارة فى دريدا: "ليس التفكيك ببساطة عملية فك بنية معمارية *Architectural* إنه أيضا سؤال عن التأسيس، سؤال حول العلاقة بين التأسيس وما هو مؤسس: هو سؤال حول انغلاق البنية، عن المعمار الكلى للفلسفة، لا فيما يتعلق فقط بهذا البناء أو ذاك، لكنه سؤال جار حول الفكرة المعمارية للنسق وإذا كنت قد قلت معماریا: فابنى لأشير هنا إلى تعريف كاتط الذى لا يستنفذ كل معانى "المعمارى" على الرغم من أنه تعريفها يهمنى على وجه الخصوص. فالمعمار هو فن النسق *The Architectonic is he Art of The* System. (٢٦)

ويكتسب السؤال التفكيكى عن، المعمار شرعيته فى مضمار الفلسفة، لأن التأسيس لحظة تفكيكية تجرى مع ما يجرى فى اللغة والمعرفة من ثقافة، زمن، حضارة، وما يترامى فى تلك الفضاءات من تواصل، تاريخ، انقطاع، قيم انسانية... وبذلك التوصيف- هذه اللحظة الحدود ويمكن استدعاؤها فى أى نطاق من النطاقان، وبالإمكان بلورة قراءة معينة حولها، وبالمثل تتجدد شرعية سؤال كهذا- فيما يقول دريدا- لأن "كل الفلسفه عموما، كل الفلسفه الغربيه، إذا كان المرء بإمكانه التحدث بتلك الطريقة الكلية عن ميتافيزيقا غريبة، منقوشة فى بناء معماری، الذى ليس بالضبط معلما أثريا *Monument* فى حجر، لكنه البناء المعماری الذى يجمع فى جسده كل التفسيرات السياسية، والدينية، والثقافية للمجتمع. (٢٧)



والسؤال: كيف يخلخل دريدا تلك اللحظة التأسيسية-التفكيرية؟ هل يقرأ هذا المعمار بمنطق التدمير وتنكيس البناء؟ اعتقد أنني فى فصل لاهوت المفاهيم وبخاصة فقرة: المفهوم، الوعى، الكل. قد أوضحت ماهية المفهوم وتكوين النسق، وكيفية اتساع تأسيسه. لكننى هنا أركز على تلك اللحظة التأسيسية، وما إذا كان التفكير يناقضا أم له تأسيس خاص، وبالتالي معمار ما أيضا تستمر صيغة (١٩) هو لا- أ) بما يعنى مفارقة فى اللحظة التأسيسية (لمؤسسة أو لمعمار ما معين) خلاصتها أنه فى نفس الوقت الذى تبتدى فيه شيئا جديدا، فاتها تواصل الانخراط أيضا فى شئ ما، وهذا حقيقى بالنسبة إلى ذاكرة الماضى، إلى التراث، إلى شئ ما نستقبله من الماضى، من الأسلاف، من الثقافة عموما. وإذا كانت مؤسسة ما تعد بما هي كذلك مؤسسة، فلا بد إلى مدى معين أن تنقطع عن الماضى، تحفظ دائرة الماضى، على الرغم من ضمان شئ ما جديد بشكل مطلق. (٢٨) هكذا تكون أبعاد المفارقة أن اللحظة التأسيسية عنيفة بطريقة معينة، نظرا لعدم إمتلاكها أى ضمان، هذا وعلى الرغم من أنها تتبع مقدمات الماضى، إلا أنها تبدأ شيئا جديدا، لكن هذا الجديد، وتلك الجدة عبارة عن مخاطرة، شئ ما لا بد أن يكون فى وضع المخاطرة، وهو عنيف لأنه مضمون بلا أية قواعد سابقة، ومع ضرورة تتبع قاعدة ما، ينبغى فى نفس الغضون إبداع قاعدة جديدة، معيار جديد، مقياس جديد، وقانون جديد. وهذا يفسر لماذا كل لحظة تأسيسية لحظة خطيرة، فإ؟ يمكن للإنسان امتلاك الضمان المطلق ولا المعيار المطلق ومع ذلك هو ملزم بإبداع القواعد أيضا.

إنه لا توجد أية مسئولية، أى قرار بدون هذا التفكير، فليس مزيجا، لكنه التوتر بين الذاكرة، الاخلاص Fidelity والابقاء على شئ ما معطى لنا، وفى نفس الوقت التغير فى الخواص والمعالم Heterogeneity، شئ ما جديد مطلقا، انطلاقه معينة. وشرط هذا النجاح الأدنى الذى ليس مضمونا هنا هو اتحاد هذه الأشياء بالجديد. (٢٩)

من قبل تلك اللحظة التأسيسية المتوترة، يصوغ التفكير خطابه التساولى عن (النسق- البناء المعماري- المؤسسة)، معنى هذا أنه لا يسقط تلك الانظمة، بل يفتح على امكانيات التنظيم أو التركيب، إمكانيات الوجود معا. التى ليست نسقية بالضرورة بالمعنى الدقيق الذى تعطيه الفلسفة لما هو نسقى، إن التفكير بهذا المنحنى تفكير معين حول النسق، حول انغلاق وانفتاح النسق. (٣٠)

التساؤل: الذي يقوده حينئذ: ألا توجد طرائق أخرى لإعادة التنظيم غير تلك الموجودة بالفعل؟ وبطرح إمكانيّة وجود طرائق (استراتيجية) لا متناهية لقراءة أي نسق وإعادة تأسيسه، يتعامل در بدا مع ممارساته التفكيرية بوصفها خطابات لها أنظمتها الخاصة وتوزيعاتها، دون أن تكون فوضوية أو. تشكيكية كما يقال. ولتأكيد تلك النقطة يدعم رأيه السالف بالتحدث عن التفكير في الفن المعماري، قاصدا التشديد على أهمية ما يفعله هؤلاء المعماريون من مشروعات تسمى مشروعات تفكيرية ليؤسس مردوده في المجال الفلسفي. يعبر در بدا عن ذلك: "إن ما يمارسونه نحت اسم فن المعماري التفكيرية Deconstructive Architecture هو الإثبات الأكثر حرفية والأكثر كثافة وقوة للتفكير. ليس التفكير، ولا يجب أن يكون فقط تحليلًا للخطابات، للقضايا أو المفاهيم الفلسفية، تحليلًا للسياقات: بل يجب عليه أن يسأل ويتشكك في المؤسسات، الأبنية الاجتماعية، التقاليد الأكثر جمودًا. من هذا الجانب، نظرًا لأنه ما من قرار معماري Architectural Decision ممكن دون أن يتورط في سياسة معينة، ودون أن يضع في حالة لعب ما هو اقتصادي وثقافي واستثمارات أخرى.. فعالة، فاسمحوا لنا بالقول إن التفكير راد يكالها لا بد له أن يمر من خلال فن معماري، وبواسطة الإجراءات الصعبة جدا التي ينبغي أن يخضع لها المعماري مع القوى السياسية، القوى الثقافية، مع تعلم الفن المعماري نفسه"<sup>(٣١)</sup> وإذا رفعت ما يجذب نظر القارئ نحو دلالات بسيطة (وأقول ساذجة) للمعمار واعطيته منظورا أكثر تركيبا ما بين الاحلال والتبديل للنظام المعماري وللتأسيس الفلسفي النسقي، فإن ما فعله دريدا من تفكيرات نصية في تاريخ الميتافيزيقا إنما يحتفظ بزخم التجربة الفلسفية البنائية. إما إن حاول البعض القبض عليها في لغة وإطار محددين، وتكوين راسخ فهذا شئ آخر يستحيل أن يتحقق، لأنه خارج نطاق أبجديات التفكير. وتمشيا مع هذا المنظور المركب (دون حدود معمارية أو فلسفية) واستنادا إلى التجربة في حد ذاتها، يمكن أن يكون التفكير تفكيرًا معماريًا، الذي لا يعنى بحال من الاحوال تدمير demolition القيم المعمارية (وأضيف قيم الخطاب الفلسفي) وذلك ببيانات ثلاثة: البنية الأولى، ينبغي على الإنسان اعتبار أن هذا الفن المعماري (الخطاب التجريبي) المسمى بالتفكير يبدأ بدقة بوضع كل شئ يتم إخضاع الفن المعماري (الخطاب الفلسفي حسب

اضافتي) له موضع التساؤل، أى يساعل قيم المسكن Habitation، المنفعة، الاغراض التقنية، والتوظيفات الدينية، والتقدیس Sacralization (أيضا جميع أنماط الحضور) كل هذه القيم التى ليست فى ذاتها معمارية. البينة الثانية، أن اقتلاع الفن المعماري من هذه الاغراض أو الغايات الجوهرية يمكن للإنسان القول إنه ليس فقط لم يدمروا الفن المعماري، بل اعدوا بناء هذا الفن المعماري ذاته، بمعنى البناء بفعالية وعن طريق التوقع ضمن علاقات مع الفضاءات الأخرى للنقوش و الكتابة، كالكتابة التصويرية السينمائية السردية، وأخيرا بالعمليات التجريبية فى سياق الارتباطات الصورية.

البينة الثالثة، أن كل ذلك شئ مختلف عن تجديد (ترميم) الخلوص المعماري حتى على الرغم من كونه أيضا تفكيراً فى إطار الفن المعماري بما هو كذلك، أي أنه معمار ليس ببساطة فى خدمة غاية جوهرية، من ثم تعد تلك التجربة المعمارية (أضيف التجربة النصية)، محض جراءة وفعالية "تفكيرية" أكثر إثارة للإعجاب على حد قول دريدا.<sup>(٣٢)</sup> لكن، تجميدا للحظة التأسيسية التى تكشف عمق التجربة، فإن أى " حد " يمثل حافة لنسق مكثف بذاته ، وعلى أن تلك الحافة تجد تصديقات كانها محتوية على تلك اللحظة، بل على التجربة بكليتها، فإنها ليست نقطة يقين فارقة، إذ يبقى التفكير عليها فى محيط التوتر الواقع أثناء تحولها، لأن التجربة تجاوزها وبذلك تكتسب أهمية تساويه لا تعترف بالحواف القاطعة. هنا يجتاز التفكير الحدود مبقيا عليها للقراءة ومبديا عدم الثبات فى تلك النقطة أو غيرها، مدعوما فى هذا دائما بتجربة (ال) لغة بوصفها شعرية أو أدبية كما أنها فلسفية.<sup>(٣٣)</sup> إن الإبقاء على الحافة للقراءة وهو التنقل وإعادة التوزيع لمركز التأسيس لما يمثل أصلا فى النسق، وبالتالي ينبثق منطق آخر هو ضرورى (غير منطق النسق نفسه) لتفسير ما لابد أن يحدث فى الحقيقة بين نسق وآخر، وبين نص وآخر،<sup>(٣٤)</sup> بين حافة وأخرى، بل بين نصوص مجتمعة وأخرى متبعثرة ونتيجة لذلك تحدث الاختلافات التى لا يمكن أن تكون متجانسة ولا موضوعا لاتفاق. هى الاختلافات التى تسمح بتوليد القراءات التفكيرية فى ضوء ما يحدث وإزاحتها لبعضها البعض. والسؤال: هل نستطيع التعبير باللغة عما يحدث؟ ولماذا يعبر عنه دريدا بالسلب (لا هذا ولا ذاك) وأى معنى لخطاب لا ولا؟

- 
- (1) Staten, Henery, Wittgenstein and Derrida, Uni-of Nebraska press, Lincoln and London, 1984, p.17
- (2) Derrida Gram, 227/58.
- (3) Derrida, "Force of law: The "Mystical foundation of Authority Trans-by Marty Quaintance, Cardozo law Review II, 5-6 (July/Aug-1990):959., Qoted in, Robrt Bernasconi, What goes around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy, in the logic of the gift, Toward an Ethic of Generosity Edited by Alan D.Schrift, Routledge New York London 1997, p.256
- <sup>41</sup> Derrida, SSD, 410/279
- <sup>51</sup> Derrida, MWT., 357.
- <sup>61</sup> Bernasconi, What goes around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift of Genealogy, p. 256
- (7) Derrida, MWT., 357
- (8) Ibid., 358.
- (9) Derrida, MPM., 15
- (10) Derrida, AF., 118
- (11) Ibid., 118
- (12) Ibid., 118-119
- (13) Ibid., 132
- (14) Derrida, QV., 348-49/293
- (15) Derrida, ELL., 430-431/295
- (16) Norris, Christopher, Deconstruction, Post-Modernism and the Visalarts . What is deconstruction? ., Norris and Andrew Benjamin, Academy Editions/St. Martin's Prss, London 1988., p.7
- (17) Miller. J.Hillis. theory Now and then, Harveser Wheat sheaf. Hemel Hempstead. 1991. P 126
- (18) Harland, R., Beyond Superstructuralism p,213
- (19) Derrida, DN, 13 .. 14
- (20) Derrida, RD,234.
- (21) ibid., 234
- (22) Derrida,DN,11.
- (23) miller,j.h.,theory now and then,p.126
- (24) Derrida.MPM,124
- (25) Derrida,FOS,34 /20.
- (26) Derrida,TON.,212
- (27) ibid., 214
- (28) Derrida,DN,6
- (29) Ibid.,6.
- (30) Derrida,TON.,212
- (31) Ibid., 213—214
- (32) Ibid., 214
- (33) Derrida.PFT,372
- (34) Derrida.BB,11-12

## حول أخلاقيات التفكير

كريستوفر نوريس - ترجمة : حسام نايل (\*)

في مقال السير الذاتية otobiographies (١٩٨٤)، يتساءل دريدا عن ما يراهن عليه المؤلف عندما يضع اسمه على قطعة من الكتابة. وقد كان هذا السؤال، عن الأسماء وعن التوقيعات المزودة بسلطة وعن حق النشر أو التأليف الفكري، محور المراسلات التي دارت بين دريدا وجون سيرل بخصوص موضوع فلسفة فعل- الكلام speech-act. وكما سنرى، ستنشأ أفكار هزلية، ولكنها وثيقة الصلة بالموضوع، فيما يخص طريقة هذه الكتابة؛ فما أن تدخل في الملك العام حتى تتعرض، دائما، لإساءات الفهم الممكنة، التي لا يفقدها الاحتكام المباشر إلى السياق أو مقاصد التأليف شرعيتها. ومؤكد أن دريدا سيقر- في هذه الحالة- أن نصوصه تعرضت لنوع من التفسير الجامح نمارسه عليها. ونادرا ما يكون دريدا في وضع يسمح له بانتقاد سيرل بقسوة- كما يفعل في مواضع كثيرة من هذا المقال- بسبب تجاهله لطبيعة نصه (نص دريدا) وتفسيره، خطأ وكيفما اتفق، وفقا لمثاليات مستقرة عن اللغة والمعنى والإبلاغ. إنه اعتراض بسيط يقوم به سيرل أو شكل من الـ Tu quoque يؤخذ بعين الاعتبار؛ مصرا على أن دريدا يتحمل نتائج الشكل المتطرف لنزعة الشكبة المعرفية. وعلاوة على ذلك، فلن يكون هناك حكم- في صميم الأمانة أو الدقة الفكرية- بين الطرائق المختلفة التي تتبناها نصوص دريدا التطبيقية أو التفسيرية. ولا يزال ممكنا أن نناقش- كما أفعل هنا- أن التفكير فهم خطأ من قبل هؤلاء الذين ينظرون إليه بوصفه ضربا من حرية تأويلية يساء استعمالها تماما، وبوصفه مسوغا لإطلاق عنان كل أنواع الألعاب التفسيرية،

إن مقال "السير الذاتية" يمثل محاولة واضحة جدا من دريدا لمعالجة المشاكل التي نشأت في أعقاب ما يسمى بـ "التفكير الأمريكي". وبعبارة أخرى، يعد هذا المقال محاولة موجهة، على نحو خاص جدا، إلى سؤال كيف تترسخ المثاليات في سياق تأسيسى، وكيف يمكن لمشروع ما أن يصبح كارت لعب، أو يستغل من أجل أغراض سياسية وثقافية مختلفة، لقد خصص دريدا هذا المقال

(\*) باحث أكاديمي ومترجم مصرى

لإلقائه في مؤتمر أعد بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لإعلان الاستقلال الأمريكي- بجامعة فيرجينيا، شارلوتسفيل. وقد بدأ محاضراته بالتنازل عن أية أهلية لغونة هذه الموضوعة theme التاريخية الخطيرة " إنه اعتذار، بمصطلحات " فعل- الكلام"، يمثل حيلة اختارها دريدا لتكون مدخله إلى هذا الميدان البلاغي والإيديولوجي المعقد. لكن ما جعله يواصل الكلام أن المناسبة وثيقة الصلة بسياسات التفكير ووثيقة الصلة بسؤال لماذا يمارس التفكير هذا التأثير على النقد الأدبي الأمريكي. ويستطيع المرء أن يكتشف في هذا النقد، كنوع من نص- تحتى متدفق، انشغالا بأسماء خاصة (على سبيل المثال، اسم "جاك دريدا") وانشغالا بطريقة التعلق بجسد الكتابة وأثره القدرى على القراء والمؤلفين؛ وهو أثر لا يمكن التنبؤ به أو إبقاؤه داخل حدود سيطرة المؤلف.

ومع ذلك، يتساءل دريدا: ماذا يكون، على وجه الضبط، أو ماذا كان، الوضع الشرعى لهذه الوثيقة بإيماءتها التى تؤشر- تقليديا- على انبثاق كينونة سياسية وقومية جديدة هي الولايات المتحدة الأمريكية؟ من كان هؤلاء الناطقون الرسميون "الوكلاء"، من هؤلاء المواطنون والنواب الذين وضعوا توقيعهم على هذه الوثيقة الخطيرة؟ وعلى نحو أكثر دقة: ما الذى أمد توقيعاتهم بسلطة مرجعية؛ حيث من المفترض أن المصدر الدستوري الوحيد لهذه السلطة كان هم أنفسهم الذين كانوا قيد التخلق بوصفهم موقعى الوثيقة؟ وهذا السؤال يودى إلى سؤال أبعد عن كيف نشأت الديمقراطية النيابية، بما أن هؤلاء الذين لعبوا دورا في لحظتها التدشينية لم يفوضهم، على نحو واضح وحاسم، أى جهاز قائم من القوانين أو الإجراءات. وليست هذه مجرد إشكاليات تافهة يحلم بها تفكيكى مراوغ بحثا عن انعطاف جديد يتمتع بمفارقة؛ فقد تم النقاش بتوسع في أدب القاتون الدستوري، وتم تقديم مقترحات متعددة من أجل التهرب من النتائج المحرجة جدا التى تترتب على إثارة مثل هذه الإشكاليات. ويؤيد بعض منظري فلسفة التشريع- وأشهرهم هارت H.L.A Hart- نسخة فلسفة أوستن عن فعل- الكلام التى تجادل بأن القاتون هو، أساسا، ضرب من النطق الإيجازى performative utterance وأن قواعده تضطلع بمفعولها عن طريق العرف الضمنى الملزم مثلما الحال فى الوعود ومراسم الزواج وهلم جرا<sup>(١)</sup>. وعندئذ، سنتماثل عن ما يجعل السلطة المرجعية ملازمة، على أية

حال، لقانون ما- أو لنصوص مثل الدستور الأمريكي أو إعلان الاستقلال- لم يكن موقعوه الأوائل، لحظة التوقيع، مزودين، ديمقراطيا، بسلطة تؤهلهم للعب هذا الدور. ويعتقد هارت أن إثارة هذه الأسئلة تعتبر إساءة فهم لطبيعة اللغة الحقوقية؛ وهى إثارة تنطوى على تشويش لحقول الخطاب " التقريرية " constative و " الإنجازية " performative ، واخفاق فى فهم أن اللغة تدل- وتحمل معانى و إزامات محددة تماما- دونما استدلال منطقي. إن سلطتهم مستمدة من الفهم نفسه للإحساسات والسياقات نافذة المفعول التى تحكم ممارسة إحالة فعل- الكلام كل يوم..

إحدى الطرق لفهم نقطة دريدا القول بأنه يرفض هذا " الحل " الساذج لتناقضات القانون والتمثيل السياسى. وهكذا، يتساءل دريدا مرة أخرى: ما الذى أهل هؤلاء النواب الأوائل للتحدث نيابة عن شعب أمريكى وافق عليهم، شعب مفترض فقط بأمر إداري ؛ بما أنه لم يكن ثمة بعد دستور مكتوب يحفظ هذا الأمر؟ "ولهذا السبب فقد اجتمعنا نحن الممثلين للولايات المتحدة الأمريكية فى الكونجرس العام... نعلن باسم، وبواسطة، سلطة شعب الجاليات المخلص؛ نعلن، ونصرح، على نحو مستوف الشروط القانونية، أن هذه الجاليات المتحدة تكون، وينبغي أن تكون، ولايات حرة ومستقلة" (مستشهد به فى السير الذاتية، ص ٢٦). وكما يلاحظ دريدا، فثمة سلسلة من التأثيرات الإنجازية الفعالة فى هذا الشاهد، تتضمن تحولا من ما " يكون " إلى ما "ينبغي أن يكون " أساسا لمجتمع حر وعادل. وبكل تأكيد، يمكن للمرء أن يأخذ الكلمات بقيمتها السطحية بوصفها مشرعة بذاتها لولاء ديمقراطى ليبرالى. وعندئذ، فلن يكون هناك مجال للتساؤل مثلا عن كيف يحدث التحول من حالة مفترضة للأمور (حالة ما قبل دستورية) إلى نظام سياسى جديد يوفر مصطلحات مشرعة لدستوريته. وها هو ذا زعم هارت الأساسى تبعا لنظرية فعل- الكلام بوصفها نظرية صالحة للتطبيق على فلسفة القانون: إنها نظرية تساعد على حل كل المشكلات التى تثار لو أن المرء فسر الخطاب الحقوقى بمصطلحات تقريرية constative محضة. وكثيرا ما تناول أوستن النقطة نفسها عندما افترض أن إشكاليات عديدة ومهمة فى الفلسفة- أشهرها تمييز الواقع/ القيمة، واستحالة النقاش البينى منطقيا- يمكن أن تفهم بوصفها مجرد إشكاليات مساءة الفهم، لو التمس العذر، بسبب تنوع الوظائف الإنجازية performative فى اللغة. ومن

وجهة النظر هذه يغدو إعلان الاستقلال وثيقة تستمد قوتها المهيمنة ذاتيا من افتراضات ضمنية عن المعنى والسياق اللذين يمكننا من الإقرار بـ "فعل- الكلام ! المصاغ ببراعة ("الليق")؛ حيث يمثل التحول من "يكون" إلى "ينبغي" نقلة بلاغية مألوفة تماما لا تقتضي شرعيتها سوى تصديق رسمي من ذوات مصطفىة تلقائيا قبل أي قانون. وبالتالي ، يصبح دفع التحليل إلى ما وراء ذلك- مثلا بالتساؤل عن ما يجعل هؤلاء الذين وقعوا أولا على الإعلان مستحقين للسلطة مهما حدث- مجرد تشويش للحقول اللغوية- الحقوقية.

سيرفض دريدا- بقوة- أننا نتصرف تبعا لهذه الفكرة الساذجة في معظم الحالات العملية بدءا من الوعد أو العهد الذي يقطعه المرء على نفسه وانتهاء بقبول القيم المحفوظة في قانون دستوري، ولا يزال دريدا مصرا على أن هذا القبول يتوقف على الاخفاق في- او عدم الرغبة الطبيعية في- التسليم بالغنصر القاطع لـ "اللاحسم" un decidability المصاحب لأفعال – الكلام بوجه عام . "يمكن للمرء ان يفهم هذا الإعلان بوصفه فعلا من افعال الولاء الرنان ، وبوصفه تظاهرا كاذبا بالفضيلة لا غنى عنه لأية قوة سياسية او عسكرية او اقتصادية ضاربة ، او يمكن ان يفهم على نحو أكثر وضوحا وأكثر اقتصادية، بوصفه انتشارا عسكريا لفضالة tautology : وبقدر ما لهذا الاعلان من معنى وتأثير، فلا بد له من شاهد حاسم ذي شرعية " (السير الذاتية ص ٩). والشاهد في هذه الحالة هو الله GOD ، على اعتبار ان الاعلان يحتكم الى "قاضى العالم الالى" بما انه الضمان المطلق لـ "صحة مقاصدنا". نلکم هو الالتجاء الى "مدلول متعال" والى قوة تضمن هذه التوقعات وتمنعها قوة "الكلمة" المزودة بسلطة مرجعية تعفيها من تقلبات الملابس التاريخية . ان باطنية الاصول تستبعد اسئلة الشرعية ؛ باطنية الاصول التى جعلت من هذه الوثيقة شيئا ما اخر ابعد من مجرد تسجيل لاحداث زمن محدد . ان الوضع الشرعى "التمثيلي" للموقعين لحظة ان وقعوا باسمائهم ليس سؤالا عن الشأن الاعظم Utmost importance ، فقد اصبح فعلهم جزءا من القضاء والقدر القومى الذى يديره اله غرضه ان يطيعه الموقعون على نحو مطلق .

ان هذا التحليل يتصل – على نحو واضح – بكل ما يكتبه دريدا عن الاحياز "المركز يعقل" في الثقافة والفكر الغربيين بدءا من افلاطون وانتهاء بالعلوم



الاساتية الحديثة ؛ الا ان التحليل يضطلع بقوة تدشينية نوعية جدا - في سياق خطابه في شارلوتسفل- وثيقة الصلة بمسألة سياسات ذلك التمثيل ومعرفة الذات في الديمقراطية الليبرالية الأمريكية التي يهتم بها دريدا كثيرا ، ذلك التقليد Tradition الذي يرتكز - أو هكذا يجعلنا دريدا نعتقد - على تعام - ولو أنه بمعنى ما تعام ضروري ، عن مشاكل في دستوره (المكتوب) . وبالمثل ، تنشأ أسئلة مشابهة في قراءة دريدا لروسو ، وبصفة خاصة قراءته لفقرات من "العقد الاجتماعي" ، تلك الفقرات التي تصوغ مثاليات سياسية بلغة طبيعة وأصول ما قبل اجتماعيين . وما يريد دريدا أن يوضحه هو لحظة الاحتكام الفاشستي - الرجوع إلى قوة مطلقة ومشريعة - التي تنطوي عليها كل الأساطير الخرافية عن الأصل . مما يعني في النهاية التسليم بالسمة التشويشية - Apo Ratic - جذر التناقض - في الديمقراطية الليبرالية المؤسسة على الوضع الشرعي "التمثيلي" لمواطنين يفترضون هذا الحق ، فقط ، عبر ضرب من الخدعة البلاغية . إن هذا الإيهام ، وبعبارة أخرى هذا اللاحسم بين البنية الإنجازية والبنية التقريرية شرطان ضروريان من أجل إنتاج تأثير تعوزه الأمانة أو مبهم بالضرورة" (ص ٢١) . ويجادل دريدا بأنهما شرطان أساسيان للمحافظة على أي نظام اجتماعي مؤسس على افتراض حقوق جمعية أو شخصية . وربما يقود هذا التحليل إلى تصويرهما (أي الإيهام واللاحسم - م) بوصفهما نتاجين لـ "تفاق أو موارد أو لاحسم أو خيال" . وعلى الرغم من ذلك فبأنهما يظلان أساسيين لوجود متحضر ، كما يسلم دريدا ، وليس لوجود "مفكك" Deconstructed بمرح لو فهم المرء - خطأ - بواسطة ذلك مجرد ممارسة لتمزيق النصوص والإيديولوجيات . فما يكون موضع تساؤل هنا هو الفهم الأفضل للوسائل التي يكون بها المجتمع المتحضر محفوظا من تهديد الشك المتواصل في شرعية بنوده المؤسسة .

إن لهذا الفهم نتائج السياسية الواقعية جدا ، وربما بصفة خاصة في السياق الأمريكي ، حيث يحفظ الدستور المكتوب قيما ومبادئ محددة و "واضحة بذاتها" . افتراضا ، يفسرها قضاة المحكمة العليا بطرق مختلفة مع صلاحية إسقاط قرارات الهيئة التشريعية الحكومية المحصنة تماما ، كما أنه ضد الخلفية التي نحتاج إليها لتقدير أهمية قراءة دريدا التفكيكية للنصوص السياسية . وما يرفضه دريدا في

نسخة الإجماع المعياري لنظرية "فعل- الكلام" - تلك النسخة التي يعتمد عليها جون سيرل- هو فكرة أن المعاني يقرؤها المفسر المزود بسلطة مرجعية؛ مفسر يعرف تماما ما يلزم عن الفهم الصحيح، بوصفه واسطة الحق الطبيعي؛ ويتوافق هذا الافتراض مع وجهة نظر الخطاب الحقوقي الذي يتبناه لجسد الحكمة، Wisdom المتراكمة التي تستقر "قوانينها" فيما يتعلق بمعظم الحالات- فى شكل (تقريري) Constative صريح، سلطته حاضرة فى الأعراف الضمنية المتعددة الأشكال والملزمة على نحو مطلق. وبسود هذا الرأى فيما بين منظري فلسفة التشريع (مثل هارت) الذين يؤسسون أفكارهم على النظام البريطانى حيث كثيرا ما يتحدد بقانون عام مسبقا، ويتم الوصول إلى الأحكام من طريق مقارنة حالة بحالة بدلا من الاحتكام إلى مبادئ "واضحة بذاتها". وربما يساعدنا هذا الفرق على توضيح لماذا يحقق التفكير هذا النفوذ الكبير جدا فى أمريكا، سواء على مستوى المعلقين المروجين له أو المعادين؛ فامتلاك دستور مكتوب تكون مبادئه عرضة لكل أنواع المراجعة القضائية بعيدة المدى- على سبيل المثال فيما يخص مسائل المساواة العرقية والحقوق المدنية والإجهاض... إلخ- يخضع الحد السياسى لأسئلة النظرية النصية والتفسيرية التى لا يعتد بها فى السياق الثقافى البريطانى<sup>(\*)</sup>.

ويواصل دريدا ليتأمل علام يكون الرهان فى الخلاف بين القراءات القانونية واللاقانونية للنصوص، إن العنوان الفرعى لمقال "السير الذاتية" هو (درس نيتشه وسياسيو الاسم الخاص)، وما يلمح إليه دريدا- هنا- هو حقيقة أن التوقعات لا تكفل إقرار مقاصد المؤلف "الفعلية" لهؤلاء الذين يقرأون وينصبون أنفسهم ورثة ومفسرين مزودين بسلطة مرجعية. وتقديم حالة نيتشه، بصفة خاصة، مثالا مناسباً؛ حيث تعرضت كتاباته لسلسلة عنيفة جدا من الدعاوى والدعاوى المضادة للمراجعين. ويتساءل دريدا: إلى أى مدى يمكن أن نستبعد هذه القراءات على أساس إساءة تفسيرها أو تحريفها لما كتبه نيتشه فعليا؟ ثمة قراءة فاضحة جدا تجند نيتشه بوصفه أول إيديولوجى نازى، وبوصفه مفكرا طعمت تعاليمه عن الإنسان- الفائق،

(\*) من أجل فهم نوريس لفكرة دريدا من أول المقال حتى هذا الموضوع ينبنى الرجوع إلى نظرية أفعال الكلام عند أوسين اولام إلى تلميحات دريدا الرائعة في مقالة المكون بـ "النسخة العربية" ثم إلى بعض تلميحات بول دي مان "السيرلوجيا والبلاغة" (الأصل الانجليزي) - المترجم .

ومذهبه عن "العود الأبدى"، أسطورة التفوق الآرى والرايخ الثالث الأبدى. ويتقبل دريدا الحجج الواردة في الدفاع عن نيتشه: أن كتاباته كانت عرضة لإساءة قراءة فجأة وغير متبصرة، وقد ساعدت حماسة أخته المضللة التي انتمت، فيما بعد، إلى النازية على ذلك. ولكن يظل السؤال: لماذا قدمت نصوص نيتشه نفسها لتعامل بتلك الطريقة؟ وهل يستطيع المؤلف أن يقدم بيانا عن، كتاباته إذا خالف تفسيرها المستقبلي مقصده الحالي؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فما الأسس الداعية إلى الإيمان بتلك القيم السياسية والأخلاقية المحفوظة في الوثائق، مثل الدستور الأمريكى، التي تدعى حقائق لازمنية وواضحة بذاتها؟ إن هذه الأسئلة تنطوى على قضية تأثيرها قراءة دريدا لنصوص التقليد Tradition الثقافى الغربى، ثم ألا تكون ثمرة هذا المشروع الدردى (كما يجادل كثير من خصومه) أن نتخلى عن أية فكرة تخصن الحقيقة وعن كل وسائل الحكم الخاصة بمسألة المسؤولية الأخلاقية، فى حالة مثل كتابات نيتشه؟

يرفض دريدا- تماما- هذا الاستنتاج، ويصر على أنه ليس من قبيل المصادفة- أو ليس بسبب حادث تاريخى عرضى وغير متوقع تماما- أن يتم تصعيد نصوص نيتشه، على نحو سيئ، فى المرحلة النازية" حيث يجب أن يضع المرء أية عبارات تملصية من قبيل "إن نيتشه لم يفكر فى ذلك" ولم يقصد ذلك " موضع التساؤل. لقد كيف نيتشه نفسه تماما تبعا لفكرة أن "تأملاته لم يحن وقتها"، وأن العالم ليس مستعدا بعد لحكمته، وأن الأرواح المصطفاة فى عصر أكثر تطورا سوف تدرك تماما مغزى تأملاته وحكمته. وبصرف النظر عن التنصل الواضح من أية مسؤولية فإن هذه الفكرة تضع نيتشه بقوة فى وضع إحراز سمعة حسنة جدا (أو لوم) بسبب ما كان معمولاً به من تراثه المنذر بسوء. وحقيقة، فقد اقتضت فكرته عن "العود الأبدى" أن الروح Soul القوية ستتقبل ارتدادات القضاء والقدر الغريبة والمفروضة مهما يكن، وستقرأ دون أدنى شعور بهاجس أخلاقى. وعلى هذا النحو تستلزم كتابات نيتشه فعليا، بلجونها إلى ما يسميه دريدا "التأمل المستقبلى النوعى meditatis generis futuri أن نقرأ بهدف إساءة استعمالها. وعندئذ، يصبح ضروريا أن نتساءل: " لماذا كان برنامج المبادئ الحزبى الوحيد الذى استطاع الاحتيال على تعاليم نيتشه هو برنامج النازية؟. " (ص ٩٨). ليس

هناك إمكان لتبرئة نيتشه بالفصل الصارم بين مقاصد المؤلف والتأثيرات البعيدة للكتابة؛ فكون كتاباته قد خدمت هذا الغرض الإيديولوجي فذلك إشارة كافية إلى أن الأمر أكثر من مجرد انطوانه على إساءة قراءة غبية وفظة لنصوص نيتشه.

ويذكر دريدا افتراضا لافتا عن "الآلة المبرمجة" machine  
progrmatrice حيث يتمكن المرء من أن يضع، على الأقل، حدودا للعبة  
التفسيرات الشاذة. وهي فكرة ترجع إلى استعارة دريدا الخاصة بـ رؤوس القراءة  
المتعددة multiple reading heads التي تهدف (قياسا على رؤوس الكاسيت  
التي تسجل وتمحو في الـ tape machine إلى افتراض عادة أننا نقرأ تزامنيا ما  
يكون هناك أمامنا وفي الوقت نفسه نقرأ السلسلة اللامتناهية من المعاني  
والإشارات الضمنية المتناصصة احتمالا التي يعنى أو يطمس بعضها المعنى المباشر  
لـ "الكلمات على الصفحة" <sup>(٢)</sup>. ويوفر لنا دريدا بعض الأمثلة الموضحة لهذه العملية  
في نصوص مثل "نواقيس" Glas و "مواصلة الحياة" living on و "جلسة  
مزدوجة" Double Session إلا أن التوكيد يتغير، مع مقال "السير الذاتية، إلى  
فكرة مختلفة عن "الجهاز" النصي، إنه يتغير إلى ما هو أعمق في طبيعة النظام  
المنضبط؟ حيث يبرمج المرء، سلفا، بطريقة ما، إمكانيات القراءة الشاذة. وهنا،  
يثار سؤال عن محاولة تحديد ما يتعلق بالنص النيتشوي مما يقدم سنداً لهذه  
التفسيرات المتعددة. وليس هذا معناه أن هناك احتياطياً عميقاً من معاني كامنة أو  
احتمالية (ربما لاوعيه..). تقبع هناك منتظرة فقط أن ينشطها النقاش مع أنواع معينة  
من التحيز الإيديولوجي؟ بل إننا بالأحرى نفكر (كما يفترض دريدا) بلغة إساءة  
الاستعمال التقليدية، وعلى طريقة قراءة تضع يدها على حيل النص المتباينة (حيل  
السياق والمجاز والاقتصاد البنيوي) ثم تخضعها لغرضها. ولا ينطبق هذا على  
نيتشه فقط بل على هيجل وهيدجر وآخرين كانت كتاباتهم باعثاً على كل أنواع  
التفسيرات المتضاربة.

وهذا ما يحدث في حالة نيتشه؟ فالنطق ("نفسه" يدل على الضد، ويتمثل  
مع معناه المعكوس ومع القلب المعكوس لذلك الذي يحاكيه). إنها مسألة حيل  
مفاهيمية موظفة للنص، مثلما في قراءة دريدا لأفلاطون وروسو وهيجل، حيل  
ينبغي قراءتها بانتباه يدقق في التفاصيل؟ وذلك من أجل التشكيك في، أو تخريب،

الرصيد (المفاهيمي) المعترف بصحته. وبالفعل، ففي "محفزات Spurs (١٩٧٩) يوضح دريدا كيف أن هذه القراءة ممكنة عن طريق البدء بمساءلة موقف نيتشه المشهور والقاسي ضد الأنوثة. فما يقوله نيتشه - ويكرره بإصرار هستيري - أن المرأة مصدر كل الحمق والجنون، وهي رمز سيراني<sup>(\*)</sup> (يغوى الفيلسوف الذكر مبتعداً به عن طريقه المؤدى إلى الحقيقة. ويكتب نيتشه عن تطور المثال: "لقد أصبح أكثر خبثاً ومكراً وإبهاماً. لقد أصبح أنثوياً" (spurs ص ٨٩). لكن هناك نوعاً من المفارقة المورطة بذاتها هنا، يشير إليها دريدا بسرعة: إذا كان نيتشه قد انشغل هو نفسه تماماً بهذا التدمير "الماكر" للفلسفة - فكأنظمتها ومفاهيمها الفخيمة والإتلاف البلاغي لمزاعمها عن الحقيقة - وهو انشغال يبدو رذيلة امرأة غريبة الأطوار، وإذا كانت المرأة بالفعل نقیضة للحقيقة ومبدأ للجنون، فبها عندئذ تعد حليفة لنيتشه في حملته ضد البناء النظامي العظيم الذي قام به الفلاسفة الذكوريون بدءاً من أفلاطون وانتهاء بكاتط وهيجل؟ مما يعنى في النهاية أن كل الانتقادات العنيفة المضادة للأنوثة التي يعننها نيتشه الساخر لها سمة ذات حدين مما يجعلها تنقلب دائماً ضد قصد نيتشه المعلن. وبمفردات دريدا، فثمة "عمى منتظم ومتواتر في النص يسلم هذه المواضع حيثما ينفذ المعنى (بواسطة قوى النص التي تثير التشويش - م) ليجبر عن هذا العمى أو يمسك به. "على نحو واع."

وهكذا، تصبح المرأة هدفاً لاحتقار نيتشه الكاره للنساء كما تصبح صورة رمزية بهذا المنطق الغريب للقلب - تؤدي به إلى مخاصمة سلطة العقل العليا، على حد سواء. ولأن المرأة مرتبطة في كل موضع عنده بتيمات المجاز ولأسلوب والكتابة فإن هذه الحيل يعممها نيتشه ضد مزاعم الفلسفة السائدة عن الحقيقة، وبذلك يستثمر الارتباب القديم في اللغة الشعرية "أو الرمزية؟ وهو ارتباب يعاملها بوصفها مجرد انحراف عن القاعدة وبوصفها حرية يساء استعمالها، لا موضع لها، في خطاب العقل "الوقور.. أو الموضوعي أو الباحث عن الحقيقة. وهكذا، يشرع نيتشه (مثل دريدا) في الكشف عن بعض الحيل التي تحمي الفلسفة من اختبار

(\*) السوانة: واحدة من مجموعة كائنات أسطورية (عند الإغريق) لها رؤس نسوة وأحساد طيور، كانت تسحر الملاحين بغنائها

فتوردهم موارد أخلاق - المترجم.

رموزها ومجازاتها التأسيسية. إنه شروع بدأ به دريدا جداله- أو على الأقل عند مرحلة أولى من جداله- في - الميثولوجيا البيضاء. فمنذ أرسطو، حتى الآن، يسعى الفلاسفة إلى تعريف المجاز metaphor وفقا لمصطلحاتهم، بوصفه صورة تتضح اشتغالاتها دائما بإحالة بعضها إلى البعض وبوصفه نوعا من اللغة ذات امتياز وموثوق بها إستمولوجيا حيث تعرف الفلسفة المجاز بوصفه فقدا مشروطا للمعنى واقتصادا للخاص proper دون تلف يتعذر ترميمه، وبوصفه انعطافا يتعذر اجتنابه، وأيضا بوصفه تاريخا تحت معالمه على إعادة الاستحواذ الدائرية على المعنى الحرفي literal عبر أفق المعنى الخاص " (هوامش! الفلسفة، ص ٢٧٠). إن ما يفعله نيتشه هو دفع هذا النقد إلى موضع يبدو معه أي تمييز بين المفهوم concept والمجاز metaphor مجرد نوع من التخيل يهدف إلى أن تعمل الفلسفة وفقا له.

وعندما ربط نيتشه المجاز بالمرأة على هذا النحو- وربطه بكل شيء يخدع أو يغوى أو يفسد هيمنة المفاهيم الفلسفية- فإن تأكيدات تلك نادرا ما تم تناولها في مواجهة القيمة Value. ويجادل دريدا بأنه ليس كافيا أن نقرب حدي التعارض الأساسي فحسب ونظن أن المجاز سيمثل، من الآن فصاعدا، حقيقة الفلسفة، أو أنه اسم أنثوي لمبدأ ما متعالي "فيما وراء" استراتيجيات العقل الذكوري المختزلة، وعند هذا المستوى من نص نيتشه يظهر اللاحسم undecidability بين كل الاقتراضات المتعلقة بالمجاز والمرأة.. "فمن المستحيل أن نفصل أسئلة الفن والأسلوب والحقيقة عن سؤال المرأة وعلى الرغم من ذلك فإن السؤال "ماذا تكون المرأة؟" هو نفسه مرجأ بواسطة الصيغة البسيطة لإشكالياتها العامة... مؤكدا أن المرأة ليست موجودة في أية أشكال مألوفة من المفهوم أو المعرفة، إضافة إلى أنه من المستحيل أن نقاوم رغبة البحث عنها" (spurs ص ٧١). ومن ثم يزعم دريدا- قد يفكر المرء "على نحو مشاكس"، نتيجة تاويل ضيق- أن نيتشه لم يكن متضاربا فقط في موقفه تجاه المرأة بل يمكن أيضا أن يقرأ بوصفه مقاوما نسويا خفيا لكل تجاوز أو إعلام لسؤال الاختلاف الجنسي. وعندما يصف هيدجر نيتشه- مثلاً- بأنه "آخر الميتافيزيقيين" فإنه لم يكن قادرا على التفكير في "الاختلاف الأنطولوجي" وأولية الوجود اللذين يتخاضمان، في النهاية، مع هذا التقليد؟ كما

تتجاهل حجج هيدجر، على حد سواء، طاقات أسلوب نيتشه وتلميحاته الفاضحة عن الاختلاف الجنسي اللذين يفلتان من المقولات التأويلية لدى هيدجر<sup>(٢)</sup>. ولذلك تعد قراءة هيدجر مجرد "تفاهات لا قيمة لها، نظرا لأنه يبحث عن حقيقة نص نيتشه بطريقة لا تبالي بقوى النص التي تثير التشويش.

وعلى هذا النحو المشار إليه فإن سؤال المرأة "ليس بآلية حال سؤالاً خاصاً بمنطقة من مناطق الجسم في نظام أكبر سيخضعه أولاً لحقل الأنطولوجيا الشاملة، ثم لميدان الأنطولوجيا الجوهرية، وفي النهاية لسؤال حقيقة الوجود نفسه (spurs ص ١٠٩). ذلك كان مشروع هيدجر من أجل "هرمنيوطيقا وجودية". أصيلة، عندما فكر في الرجوع إلى ما وراء هذا الانحراف الفاجع عن الحقيقة الموثوق بها، ذلك الانحراف الذي يسم تاريخ الفكر "الميتافيزيقي" من أفلاطون إلى اليوم الحاضر. وما يجعل هيدجر يبقى على هذه القراءة لنيتشه- حيث يعامله فقط بوصفه مبشراً محدود الأثر في المشروع التأويلي- إصراره على التعامى عن أسئلة الأسلوب والسياسات الجنسية. فكل ما يلصقه نيتشه بالمرأة- "تحفظها المغوى ووعدها الفاتن الذي يتعذر تحقيقه والحاجب دوماً لتعاليتها المثير" - يشير إلى اضطراب هيدجر أن يتجاهل كل ذلك من أجل مصلحة موقفه الهرمنيوطيقي المحدد. وفي نهاية تفسيره مجال للتلاعب بأسلوب وبلاغة الاختلاف الجنسي مما يربك تماماً المشروع الهيدجري. "وهنا، وبطريقة تشبه طريقة الكتابة، تظهر المرأة، بثقة واطمئنان، مواهب قوتها المغوية التي تسيطر بها على الدوجماتية، فتضل وتوجه هؤلاء الرجال السذج- الفلاسفة" (spurs ص ٦٧).

وهكذا، فثمة نسخ عديدة من قراءة نيتشه لا تحوز إحداها أى ادعاء مطلق بتوضيح "حقيقة" نصه؟ بل كلها- وهذه نقطة دريدا- ممكنة عن طريق شئ ما في منطق كتابته أو في سياقها أو في حيلها البنيوية. ولم تكن إساءة الاستعمال النازية للتييمات النيتشوية مجرد مصادفة تاريخية وحادثة عرضية مجهزة ومكتوبة سلفاً. ويعتقد دريدا أن هذه "التبسيطات المخلة الشائعة" تخضع لقانون محدد يمكن ملاحظة تأثيراته، على أحسن وجه، في البرامج الإيديولوجية المتعددة التي تؤسس نفسها باسم نيتشه. فمن الخطأ أن نفترض أن معنى الكتابات "خالد" (كتابات بخط اليد دائمة scripta manenta)، أن معناها قابع هناك ينتظر الفحص في حالات

الشك، وأن معناها محفوظ من عصر إلى عصر بواسطة جماعة المفسرين المزودين بسلطة مرجعية ذاتية؟ مثلما الحال مع نيتشه أو مع نص مثل "العقد الاجتماعي" لروسو، أو مع وثيقة ذات مغزى زمني مثل إعلان الاستقلال الأمريكي. فهناك دائما إمكان لقراءة جذرية جديدة تغير تماما- إلى الأحسن أو إلى الأسوأ- الطريقة التي تتماس بها هذه الكتابات مع ممارساتنا الاجتماعية والسياسية. وليس ذلك إذنا بالمرح النسبي في القراءة، وليس إذنا لكل أحد يعمل مقارنة حرة دون تقييدات على "اللعب الحر" - Free- Play الذي يقوم به الخطاب التفسيري. فمازال ممكنا أن نعي وأن نفكك الأشكال المتنوعة من إساءة القراءة المغرضة التي تجمل المزاعم الإيديولوجية عن القوة.

يبين دريدا في مقالة من مقالاته عن هيجل ("من الاقتصاد المقيد إلى الاقتصاد العام"، في كتاب "الكتابة والاختلاف") كيف أن هذه التفسيرات المختلفة يمكن أن تقيض على عناصر معينة في النص وتنميتها باتجاه غايات متباعدة جذريا. ويطل هذا الدرس، في مقال "السير الذاتية"، المفكرين ما بعد الهيغليين الذين يرثون كلاً من قوى العقل الديالكتيكي وسقطاته اللامبئية. ويكتب دريدا أنه ليس بالمصادفة، بل بنوع من "القضاء والقدر البنيوي"، أن يحدث هذا الخلاف في القراءات بخصوص اسم هيجل أو نيتشه أو هيدجر؟ مما يعني أنه ليس ثمة قراءة برينة إيديولوجيا بل إن كل القراءات تتحمل مسئولية التأثيرات- الأخلاقية أو السوسيو سياسية- التي تعقبها. إن المخاطرة بوضع اسم المرء على هذه الكتابات ليس نوعا من المخاطرة التي تعفي الموقع من تقديم تبرير لما قد كتب، بل هي، بالأحرى، مخاطرة من النوع الذي تناوله فرويد، على سبيل المثال، عندما استهل الخطة التحليلية بوصفها مشروعا وسم منذ البدء بالنزاعات والخلافات والصراعات من أجل بسط النفوذ على متن النصوص التي حفرت اسمه والتي لم تصل به إلى حالة القانون الأبوي الخاص بأصول وحضور مطلقين. يصف دريدا في مقال الدخول إلى خاصة المرء "coming into one's own" النتيجة اللافتة للتأثيرات البعدية، ويؤجل التكرارات التي تشكل حادثة واحدة في هذا التاريخ<sup>(4)</sup>. وهي حادثة ذات علاقة بتمير فرويد في انتظام معين من الفكر التأملية، وذات علاقة بما يمس حياة عائلته وعلاقاته بأطفاله وأحفاده، وذات علاقة بمستقبل



الحركة التحليلية النفسية، وذات علاقة برغبة فرويد في المناورة بهذا المستقبل عبر ضروب مختلفة من الاستراتيجيات الوقائية. ونقطة دريدا، ببساطة، هي أن الربط ممكن بين هذه المظاهر المتنوعة لتاريخ الحالة case الفرويدية " وما يكون موضع تساؤل هو المغامرة " التأملية " بكلا مستوييها: المشروع النظري الذي ينطوي على المخاطرة باسم المرء، اسم كل من فرويد رب الأسرة الغيور وفرويد مخترع التحليل النفسي، ويرتبط هذان البعدان المركبان في الطابع السردي لنص " ما وراء مبدأ اللذة"، فلا هو تاريخ من ناحية ولا هو "سيرة ذاتية" من ناحية أخرى.

إن نصوص دريدا المختلفة عن فرويد تقتفى- مثل قراءاته المتعددة لنييتشه- أثر هذا النموذج من المغامرة الإبداعية ومحاولات السيادة التأويلية، فقضية دريدا في فرويد ومشهد الكتابة هي سلسلة الأشكال الكتابية والمجازات التي يلجأ إليها فرويد في الاقتصاد الذي يصف الدوافع والرغبات النفسية<sup>(\*)</sup>. لم يتخل فرويد، كلية، عن فكرة أن نظرية التحليل النفسي قد تصالح، ذات يوم، نوعاً من العلم التطبيقي، وأن المظاهر الهيرمنوطيقية للتفسير قد تفسح، في النهاية، مجالاً للحساب العصائيفسيولوجي الخاص بالعقل واتشغالاته. وتؤدي مساعيه في هذا الاتجاه (ومن أشهرها مشروع من أجلى سيكولوجيا علمية، الذي لم يكتمل) إلى تصوير العقل بوصفه مجالاً من طاقات وقوى متنافسة تصفها، على أحسن وجه، مصطلحات ميكانيكية؟ ولكن لأن هذا المشروع غير عملي تماماً فإن فرويد يلجأ إلى مخططة البديل: مخطط العقل اللاواعي بوصفه نوعاً من نص مكتوب دون الوعي، وبوصفه عملية تؤخذ تأثيراتها بعين الاعتبار فقط عن طريق المجازات المتحققة والمنتشرة في الكتابة. تلك كانت فكرة فرويد- وإن كانت نزوة عرضية- عندما شبه العقل اللاواعي؟ بسطح لباداة ذات كتابة مطمورة Mystic Writing Pad وتلك حيلة بلاغية تنطوي على قلم ولوح شمعي يحفظ النقوش (لوجاز التعبير) بشكل مستتر أو غير منظور لفترة طويلة بعد محوها من على سطحه، وبمناورة جدلية نموذجية، يزعم دريدا أن استخدام هذه الصورة البلاغية بعيد عن كونه مجرد لعبة مرحة Jeu d'eperit من جانب فرريد، حيث تقدم هذه الصورة، إذا جاز التعبير، تقريره الموحى جداً والمكتوب بحذر عن العقل اللاواعي بوصفه نوعاً من "آلة كتابة"

Writing Machine ولن يتنازل فرويد أبداً عما يسميه دريدا خرافته الأعصابية Neurological Fable وعن نسخته العلمية المخطوطة الخاصة بالتحليل النفسى التى ستضع نهاية لتلك الأنماط والمجازات التأملية، إلا أن هذه النسخة المخطوطة لن تكتمل أبداً، وستبرز إخفاقاتها بالرجوع إلى تصور جراماتولوجى مختلف. ويفترض دريدا، فى هذه الحالة، أن السؤال الوثيق الصلة بالموضوع ليس ما إذا كانت النفس، بالفعل، " نوعاً من نص ؟ بل يكون السؤال الأكثر جذرية: ماذا يكون نص ما، وما يجب أن تكونه النفس لو أن نصاً ما يمثلها؟ " (الكتابة والاختلاف ص ١٩٩).

بنهاية هذا المقال يبين دريدا كيف أن كليات الوجود هى مجازات كتابة عند فرويد، ويبين كيف أن الدور الحاسم الذى تلعبه تلك المجازات فى تقريراته العديدة عن النشاط اللاوعى واضح فى اللغة والحلم. وتلك هى الكتابة بوصفها كتابة أصلية Archiecriture كتابة تتجاوز التعارض الكلاسيكى بين الكلام الحاضر بذاته ومجرد العلامات المكتوبة. ومدافع فرويد إلى اعتقاده هذا- عند المستوى اللاوعى وما شابهه- هو ضرورة أسبقية الكتابة على الكلام، والاقتصاد النفسى الذى يمكن أن يشرح، فقط، بواسطة الآثار Traces والاختلافات Differences والنقوش Inscription والإشارات اللاوعية supliminal marks وهلم جرا. إن فرويد يصف النظام النفسى، كما يكتب دريدا، " مستخدماً وحدات كتابة لارالت تبدأ، بدلاً من لغويات مهيمنة بواسطة نزعة فونولوجية قديمة، تلك التى يراها التحليل النفسى دخيلة بقضاء وقدر " (ص ٢٢٠). وذلك لأن فرويد يفكر، آخر الأمر، فى العقل اللاوعى بمصطلحات اختلافية، يفكر فيه بوصفه اسماً لكل ما يهرب، ويروغ من، ويشوش، منطبق الفكر اليقظ والحاضر بذاته. وينطوي هذا التفكير على انتقال "ربما ليست معروفة للفلسفة الكلاسيكية"؟ ذلك التقليد- من أفلاطون إلى من بعده- الذى يحافظ، بكل معنى الكلمة، على السلطة المرجعية العليا للعقل المركزى صوتى بالإصرار على وسم ما هو مكتوب بأنه إكمالى وثانوى. وإذا كان الإنجاز العظيم لفرويد- ثورته الكوبرنيكية- هو قلب نظام الأسبقية المعترف به بين الوعى واللاوعى فإنه يفعل ذلك، فقط، بالجوء المستمر إلى مجازات كتابية معمة وبدون ذلك لكان غير قادر على الوصول إلى أى تقرير عملى عن الرغبة والوعى والإدراك

وطريقة كل منها في الاحتفاظ باقتصاد (فرويدى على نحو مميز) يخص النشاطات النفسية.

الأكثر أهمية هنا هو السمة "الاختلافية للكتابة، وقوتها في كبح أو تأجيل أو حفظ (فى شكل مستتر) ما يكون مفقودا بطريقة ما أو مستنفدا فى لحظة الإدراك الفوري وإذا كانت لحظة الإدراك الفوري عارضة فعندئذ ستسقط خارج أية وسائل تفسير ممكنة أو أية كتابة أو نظرية مهما كانت. لكن، كما يقول دريدا: "الإدراك الخالص لا يوجد: نحن مكتوبون فقط بقدر ما نكتب، وبواسطة قوة بداخلنا تبقى حارسا دائما على الإدراك.. " (الكتابة والاختلاف ص ٢٦٠). وهذه القوة هى قوة الكبت والرقابة المتولدة عن هذين الميكانيزمين اللذين وصفهما فرويد فى كتاباته عن طوبولوجيا العقل، إنها قوة تعمل داخل النفس المستقرة وخارجها على حد سواء، بوصفها- أولاً- نظاما للمراجعات والتصديقات ذات الصفة الذاتية يقوم بها الأنا الأعلى وبوصفها- ثانيا- قذفا للرغبات نفسها غير المتحققة إلى الحياة الدفينة، هناك دائما هذه الحاجة عند فرويد- فى "تفسير الأحلام"، وفى الأفكار الكنيبية عن الحضارة ومنغصاتها- إلى مفهمة العقل اللاوعى عبر المجازات والقياسات التمثيلية المؤسسة على الكتابة" ف "ذات الكتابة [ الذات التى تكتب ] نظام من العلاقات بين طبقات Strata باطنية السطح والنفس والمجتمع والعالم" (ص ٧، ص ٢٢٦). ومرة أخرى: "ليس مصادفة أن مجاز الرقابة Censorship جاء من مجال السياسات المتعلقة بشطبات وفراغات وخداعات الكتابة... وترجع الخارجية الواضحة للرقابة السياسية إلى الرقابة الأساسية التى يتعهد بها الكاتب نفسه بخصوص كتابته" (ص ٢٢٦). وبالتالي فإن النقطة التى تربط التحليل النفسى بشكل معين من النقد الإيديولوجى هى أيضا نقطة تثميره القصوى فى كل مجازات الكتابة والتمثيل Representation. وهنا، ثمة إجابة للرد على خصوم التفكير (الماركسيين فى المقام الأول) الذين يستنكرون التفكير بوصفه هاجسا Obsession نصيا ولا مبالاة بالوقائع السياسية. وكما مع نيتشه، وكذلك مع فرويد كما يقرأه دريدا: ليس هناك سؤال عن مملكة إثباتية وخداعة فى نصية "نقية" تقبع وراء ادعاءات الحياة السياسية أو الأخلاقية، ومناقشة أن هذه المسائل- كما يفعل دريدا- تنشأ فى ، وعبر، إشكاليات الكتابة ليس معناه رفض أن

الكتابة تضطلع بالتأثير البعدي في مجالات الحياة العملية.

ونتناول مقالة "الدخول إلى خاصة المرء" هذه التأثيرات البعدية المتعلقة بالحياة والناس في النص الفرويدي. إنها تتساعل، أولاً، عما يحقق العلاقة بين تأسيس فرع من فروع العلم (التحليل النفسي) والأحداث المختلفة، تتساعل عن العلاقة بين الشخصي والغيري، مما يشكل تاريخ التحليل النفسي اللاحق. وربما يكون فرويد قد مضى إلى هذه الحدود ليؤكد رهاته الشخصي في المشروع- الذي كثيراً ما سعى فرويد إلى أن يمسك اسمه ذا السلطة المرجعية عن مدارس واتجاهات منحرفة فيه- وهو رهان يصبح علامة على أن التحليل النفسي كان ثمرة نزوة استحواذية لدى رجل واحد، نزوة ليس لها حق المطالبة بمنزلة "علمية" أصيلة، وعلى نحو كلاسيكي، فإن "تأسيس علم ما سيكون قادراً على الاستغناء عن اسم فرويد العائلي، أو قادراً، على الأقل، على نسيان اسم الوضع الاجتماعي الضروري، والدليل أن العلم نفسه انحدر وتورث (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٤٢). وعلى العكس فقد كان انحدر وتورث الحكمة الفرويدية عملاً محفوظاً بمنافسات خاصة وعامة، كما أن هذه الحكمة نفسها عبارة عن سلسلة من محاضر جلسات هي نفسها غير خاضعة للتحليل بمصطلحات فرويدية، وتسلب قراءة دريدا الضوء على فقرة معروفة جداً من كتاب "ما وراء مبدأ اللذة"، يصف فيها فرويد كيف أن حفيده يلهو بقذف بكرة موصولة بخيط؟ حيث يقذفها بعيداً عن سريرته ثم يستردها في لذة وارتياح واضحين<sup>(١)</sup> والأصوات التي يتفوه بها أثناء هذه اللعبة يفسرها فرويد على أنها fort-da (الذاهب... هناك)، ويفترض أن هناك احتياجاً لازماً عند حفيده إلى إعادة تمثيل صدمة غياب الأم الدوري لكي يطمئن نفسه أن الأم، مثل البكرة، سترجع دائماً في النهاية. ويقدم فرويد هذه الفرضية في سياق تأملاته، بعيدة المدى نوعاً ما، الخاصة بالتوازن بين دوافع البحث عن اللذة ودوافع نكران الذات في النفس البشرية، وغريزة الموت وميل الحضارة المتزايد إلى أشكال قامعة من التحكم المؤسسي. إن فرويد، بإطلاقه العنان لأفكاره التأملية، يتورط - كما يقرأه دريدا- في النوع نفسه من المغامرة المحسوبة التي يستهلها حفيده بلعبة فورت- دا. وبعبارة أخرى، يعجل فرويد بنمو فرضية مثيرة؟ فرضية تتجاوز أية "وقائع للحالة" ممكنة، لكنها لاتزال تسعى إلى التأكيد بإيماءة أو حركة استعادية معينة.

ومثل إرنست الصغير، يريد فرويد أن يغامر على أرضية خطيرة، أرضية تجربة فقد السيطرة المؤقت، طالما أنه يستطيع استخدام نفوذه بطريقة سرية ويستعيد قوى سيطرته النظرية.

إن هذا النموذج متكرر في تعقد الصلات التي تطل عائلة فرويد وزملائه وأتباعه الكثيرين (الأشد أو الأقل أرثوذكسية). فمن ناحية أولى، يريد فرويد أن يمارس قوة أبوية باستخدامه لاسم هو اسمه فقط ليبقى على التحليل النفسى فى حياة كلمة مزودة بسلطة مرجعية. ومن ناحية ثانية، يخضع فرويد لمغامرة هذا الاسم فى كل أنواع المشروع التأملى، وبعضها يتركه رهين الحظ على يد المفسرين المزودين بسلطة مرجعية.

ومبدأ اللذة هو نقطة انطلاق رحلة فرويد فى بحور عجيبة من الفكر التى يكمن وراء أى شئ مرسوم بتفصيل فى تقريراته المتعددة عن العقل اللاواعى واقتصاده اللبىدى ويحيط مبدأ اللذة بفرويد فى لعبة التكرارات غير الحذرة التى تبدو معها الرغبة غريزة السعى إلى اللذة ومطلبا مباشرا للإشباع، كما تبدو مجدلة على نحو غريب بالموت ونكرات الذات وكل شئ يعيق مطلب الإشباع. وحتى هنا، تشير قراءة دريدا إلى الاعتماد على مصادر أوتوبيوغرافية: "بخصوص واقعة مرض فرويد الأخيرة التى سبقت تخطيط "مراجعة هذا المقال، وبخصوص موت ابنته المفضلة صوفيا أم حفيده إرنست، وبخصوص مشاعره المتضاربة تجاه والده إرنست، صهر فرويد وزوج ابنته صوفيا؟ الذى دخل معه فرويد فى صراع غيور من أجل "امتلاك نعل" ابنته الميتة. ومرة أخرى، هناك كارثة حفيده الآخر هينرل، شقيق إرنست الأصغر، الذى مات بعد عملية جراحية، وفى الوقت نفسه تقريبا عانى فرويد من عملية جراحية بسبب حالته الصحية المتدنية، وبموت هينرل - وهو رسالة دالة إلى حد بعيد- رأى فرويد النهاية التنبؤية لكل ذريته، وأيضا وصل إلى سبب لا مبالاته الرواقية- التى يسميها الناس بسالة- تجاه حقيقة موتة الوشيك. وهذه الآلام المتكررة فى المجال الخاص كانت تسلط الضوء على شك فرويد المتنامى فيما يتعلق بالقوة التى يحوزها للإبقاء على التحليل النفسى فى العاقلة" مما يحول دون أن يتلاعب به المفسرون المنقحون من خارج دائرته المزودة بسلطة مرجعية. ومن ثم اتجه فرويد إلى ماري بونابرت، ممثلة "القراية القديمة"

الموثوق بها، وقد صرح فرويد بإخلاصها غير مرة من قبل (٧). وقد كانت الوسائل الوحيدة، لتفادي هذه التهديدات الواقعة على سلطته، تقليده سلطة مرجعية في مستقبل التحليل النفسى الذى يدخل فى اعتباره النفقة المميّنة Mortal Expenditure "وراء مبدأ اللذة". ويجادل فى دريدا بأننا لن نستطيع، فى النهاية، رسم حد بين النظريات المقدمة فى هذا النص وبين تعقد الموتيفات الأوتوبوجرافية التى تسهم فى كتابته. ففى كل تفصيلى سنرى الوضع الفائق للوصف التالى لـ Fort/da (فيما يخص حفيد أسرة فرويد) مع وصف اللعبة التاملى، الوصف نفسه يكرره الجد فى كتابة "ما وراء مبدأ اللذة" (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٤٥).

إن هذا المقال لدريدا يسلط الضوء على إساءتي فهم شائعتين جدا عما يقوم به "التفكيك". من قراءة مغلقة للنصوص، فليس التفكيك ضربا من نظرية تعليلية حديدية تختزل، على نحو مطلق، الكتابة كلها إلى إعادة لبعض التيمات المركزية عقلية" أو إلى تيمات تسبب الإرباك بذاتها ثم يسلط التفكيك عليها الضوء بنجاعة" بل هو على العكس مشروع تاملى، مثل مشروع فرويد، ينطوى على كل المغامرات التى تنتج حتما عن فرضيات متقدمة وأبعد كثيرا عن حدود التعليل الآمن. وليس التفكيك معارضا بغلا لاستخدام دليل evidence بيوجوافى فى تعزيز تاريخ حالة ما، تستلزم قراءتها نوعا من مصدر مادى "إكمالى". وعلى خلاف النقل الجدد الأمريكيين يرفض دريدا أى تقسيم parcelling خارج الحقول اللغوية المنفصلة، تقسيمات تجعل الشعر (على سبيل المثال) يتمتع بوضع أنطولوجى ذى امتياز معين، لا تشوشه أية أنواع أخرى من الكتابة (التاريخ، والبيوجرافيا... إلخ) التى ينتبها. خطأ- المفسرون من أجل "دليل" يدعم هذه القراءة أو تلك. وهذه التحريمات الأرسنودكسية هى نفسها ضرب من التفكير المركزى عقلى، وهو تفكير يسعى إلى إقرار قيمة رفيعة للغة الشعرية من خلال بلاغة الأشكال (الغموض، المفارقة، السخرية... إلخ)، وهى أشكال تشير فى النهاية إلى حضور مطلق وسلطة مرجعية منوطة بعقل الشعر logos of poetry نفسه (٨). إن مقال "الدخول إلى خاصة المرء" قراءة تناصية تماما، قراءة تعتمد على حوادث عرضية كثيرة من الحياة كى تفسر أو توضح أو تلقى ضوءا على العمل إلا أنها تفعل ذلك بواسطة

تفكير هذه المقولات، رافضة التسليم بأى تمييز بين الحياة والعمل " من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الفاعليات المتعددة التى تخص النظرية والتأمل والحدس البيوجرافى " ذلك التمييز الذى ينشغل به فرويد ونقاده وشراحه المعاصرون على حد سواء.

إن التحليل النفسى هو هذه الأمور معا : إنه اسم للتراث وللارشيف النصى، وقراءته- كما كانت النسبة إلى فرويد نفسه- عرضة لادعاءات المنهج "العلمى" المتنافسة والمختلفة، وعرضة لطريقة المقاربة الهومنيوطيقية بشكل واسع، وكلا المشروعين متضمنان فى خطة فرويد الكبيرة ليؤكد نظريته الخاصة بوصفه مؤسساً لحركة الأرثوذكسية وسرمدية بذاتها. ذلك ما يسميه الجد "العبة" عندما تكون كل الخيوط حاضرة معا وممسوكة فى يد واحدة، مع والدين لا يحتاجان إلى كونهما عاملين ولا إلى كونهما لاعبين (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٢٥). لكن هذا بعد تجاهلاً لطابع تأملات فرويد المتسمة بالإفراط، وتجاهلاً لانشغاله بتاريخ العائلة وعلاقات القرابة الواسعة (التأسيسية) والمنافسات التى لا تظن بوضوح عن ضرورة قراءة نصوصه المزودة بسلطة مرجعية. !. ويتساعل دريدا: لمن تكون هذه الفورت- دا المتكررة لانهائياً، لمن تكون هذه الحركة التأملية التى تسم استهلال التحليل النفسى المحتوم والتى تخاطر بفقد السيطرة على مستقبل المشروع الكامل المحفوف بالمخاطر؟ هل لإرنست؟ أم لأم إرنست المرتبطة بجده فى قراءة فورت- دا؟ أم لأبى التحليل النفسى؟ أم لمؤلف " ما وراء مبدأ اللذة"؟ لكن كيف تقوم بمقاربة فرويد دون تحليل لكل أطراف هؤلاء الآخرين؟ (ص ١٣٦). وعلى هذا النحو الحاسم ترتبط هذه اللعبة ببنية كاملة ومعقدة فى جدل فرويد بطريقة يصبح من المستحيل معها تقرير إلى أى مدى ترتبط هذه البنية بتاريخ حالته "الخاص" وإلى أى مدى ترتبط بتاريخ التحليل النفسى بوصفه علماً وحركة وميراثاً من المفاهيم. ففى كتابته.. هناك على الأقل ثلاث قوى أو شخصيات لـ "الذات" نفسها: السارد- المتأمل، والملاحظ، والجد " (ص ١٢٦).

وليس هذا معناه أن نتفق مع نقاد التحليل النفسى العنيدى الذين يرفضون مزاعمه عن الحقيقة على أساس أن كل "دليل" أدلى به فرويد هو نتاج لأى هاجس من هواجسه obsession أو لأى من هواجسه التى تتمتع بامتياز فيما بين مرضاه

وزملائه وضحايا الحصر النفسى المراهن عليهم فى مجتمع فيينا أواخر القرن التاسع عشر" بل إن قراءة دريدا بالأحرى اتجاه نحو طريق مختلف تماما للعلاقة المتصورة بين المعرفة والخبرة، طريق يسائل هذه المحاولات الفجة التى تشوه "مجرد" الأتوبيوجرافية. والحقيقة أن مؤلفا يكتب تفاصيل معينة عن تاريخ حياته فى نص "علمى" معترف به ليس سببا لاستنتاج أن الوثيقة موضع الفحص بلا قيمة حقيقية، وبلا قيمة بوصفها علما أو بوصفها فلسفة". وعلى العكس، ربما تكمن قيمتها، على وجه الضبط، فى قدرتها على إرجاء هذا التعارض الخادع وتدشين قراءة يقظة لمواضع المبادلة العديدة ولمواضع الشطب والتشويش التناصيين، بين الحياة life والعمل work إن هذا النص سيريزأتى -Outo biographical لكن بطريقة مختلفة تماما عما كان سائدا..، إنه مجال ينكشف، تكون كتابة الذات فيه شرطا ضروريا لوثاقة الصلة ولكفاءة نص ما، وشرطا ضروريا لقيمه فيما وراء ما يسمى بالذاتية الإمبريقية... وفكرة قيمة الحقيقة غير مؤهلة، بكل ما فى الكلمة من معنى، لتعيين هذه الكفاءة" (ص ١٣٥). إن "ما وراء مبدأ اللذة" يحبط defeat هذه القراءات المختزلة، لأنه يضع مزاعمه عن الحقيقة موضع المخاطرة بلعبة يوفر لها حفيد فرويد نموذجا تأمليا. وتشمل هذه المخاطرة مستقبل التحليل النفسى وهيمنة فرويد بوصفه الأب المؤسس، كما تشمل وضع النظريات التفسيرية بوجه عام. تلك النظريات التى ترحل فى بلاغة تأملية وتخلى مكانها- فى حالات معينة لربحيات dividends ضخمة ولا تضمن أية عودة آمنة من أجل تئيمير أصلي "أين تكون الحقيقة عندما نتحدث عن تعقيد فورت -دا، ينشأ منها كل شئ حتى مفهوم الحقيقة؟ (ص ١٤١).

### فوكوه وديكارت و"أزمة العقل"

فى كتابات دريدا عن نيتشه وفرويد يستطيع المرء أن يتتبع نموذجا مشابها من الأوليات المتغيرة والنتيجة هى تخفيف، وليس التنازل عن تأكيد دريدا على لا حسم الكتابة وحقيقة أنه ليس هناك خارج للنص وأيضا التأكيد على عدم اللجوء المطلق إلى خبرة "معيشة" وقد قدمت سابقا أسبابا لرفض الإجابة الجدلية المبسطة عن هذا الموقف، تلك الإجابة التى تعامل (الكتابة - م) بوصفها ضربا من ألتة Solipsism (ناقدم) "نصى" "يتبع الموضة فحسب وحتى أنه



يجب أنه نتعامل مع مسائل الحقيقة والمعرفة والتفسير الموروثة عن الفلسفة الحديثة في أعقاب "الثورة الكوبرنيكية" الكانط. لكن هناك سؤالا ربما أشد إلحاحا فيما يتعلق بما تكون التأثيرات الأخلاقية للتفكير لو أن مزاعمه عن القانون والمبادئ الأخلاقية والممارسة الاجتماعية غزت تفكيرنا وقد نقارب هذا السؤال، على أحسن وجه من خلال قراءة مقالة "الكوجيتو وتاريخ الجنون" لدريدا "، وهي نقد لكتاب ميشيل فوكو "الجنون والحضارة" وهدف دريدا أن يبرهن على الاستحالة الكاملة، بتعبيرات نصية أو استطرادية منطقية، لما أنجزه فوكو فعلا، وما يجعله جدل فوكو يبدو كما لو كان منجزا وبكلمة أخرى يمثل هذا المقال قراءة مفكك كلاسيكي، يلفت النظر إلى نقاط العمى (أو لحظات السقطة) المنتشرة في ثنايا شرح فوكو لكن هناك رهانا (لدى دريدا - م) أكثر من الرغبة في التفوق على فوكو، رهان يكمن في الدافع إلى تعرية المثاليات الموروثة في أنظمة المعرفة والحقيقة إن رأى دريدا أن هذا المشروع كما يصوره فوكو - ينطوي على تناقضات تساوى، بالفعل، شكلا من سوء النية الفكرى وعند هذه النقطة، تستشرف مقالاته الكتابات الأخيرة (مثل مبدأ العقل) :حيث يشدد دريدا فيها على ضرورة الوفاء نص مهم لفهم تضمينات فكر دريدا الأخلاقية ما يشغل دريدا هنا، في المقام الأول ادعاء فوكو بأنه يكتب، ليس "تاريخ الطب العقلى" ووصف من داخل النظام الفكر الطبيعقلى "المنسوب إلى العقل" وإنما يكتب "تاريخ الجنون نفسه، في حالته الأشد دويا، قبل أن تستولى عليه المعرفة (الكتابة والاختلاف ص ٣٤). ونقطة دريدا أن يوضح (من خلال قراءة فوكو لديكارت) أن الفكر بخلاف ذاته إذا حاول أن يبلغ نقطة الاستشراف "خارج" "أفوق" الخطاب الفطى للعقل الفلسفى ويقتبض فوكو على هذه اللحظة عندما يدمر ديكرت في تأملاته الأولى فريضة الجنون بوصفها وسيلة كاشفة استراتيجيا عن الشك في يقينياتنا المألوفة بخصوص المعرفة والخبرة والواقع اليقظ وبالطبع فقد كان الغرض الكامل من هذه المغامرة المحسوبة وهذا التجريب بشك مغرق تعزيز السلطة العليا للعقل بتأسيسا على واقعة فريدة ولاسبيل إلى الشك فيها " :أنا أفكر إذن أنا موجود " Cogito, Ergo Sum ويقرأ فوكو هذه الحادثة بوصفها قصة رمزية عن الفكر الحديث (ما بعد الديكارتى) فى علاقته بالجنون بوصفه "آخر" "الخطاب العقلى" آخر مخيف

ومستبعد إن ما يتصل بكلامنا هنا بتعبيرات اجتماعية عملية ، هو العزل (أو الاعتقال) المتعاطف للجنون الذى يقرأ فوكوه تاريخه فى مؤسسات متنوعة السجون والمستشفيات والعيادات الطبية - وهى مؤسسات تدعى كبح أو دراسة مظاهره ويتم تعريف الجنون على وجه الضبط بمصطلحات يضعها عقل جازم ووثائق من نفسه تماما الجنون هو الجانب المظلم والمكبوت من التحدار التنويرى . ذلك التحدار الذى يحتاج إلى تعزيز جانبه السوى (أى العقل م) بواسطة طقوس الإبعاد المتكررة دوما (الجنون م) وعلى هذا النحو يقرأ فوكوه التأمل الأول بوصفه قصة رمزية عن العقل فى لحظة تأسيس إرادة قوته فوق الحقيقة ومنذ هذه اللحظة سيكون هناك دائما خطاب عن الجنون لكنه خطاب يدعم ويعزز دوما قوانين الفكر العقلى والكلام أو حدود النظام المنطقي شرعى Juridico-discursive إلا إذا أقر المرء موقف فوكوه التناقضى ذلك التاريخ الذى يتخاصم تماما مع النموذج paradigm التنويرى .

تصل حجة دريدا المضادة الى شكل من الاعتراض Tu quoque المتعالى ، حيث ينكر دريدا انه من الممكن لفوكوه أن يقدم افتراضا واستراتيجياته المنطقية وليس ذلك مجرد تشويش موضعى أو ضعف قابل الإصلاح فى نقاش فوكوه ، بل هو بوضوح تام شرط "متاصل فى جوهر المشروع الفعلى لكل لغة بوجه عام ، وايضا فى لغة هؤلاء الذين يكونون أشد جنونا ، وايضا وقبل كل شىء فى لغة هؤلاء الذين يتمجدهم للجنون وبتورطهم فيه يضبطون مقدرتهم ضد الاقتراب الأعظم إمكاتا من الجنون (الكتابة والأختلاف ص ٥٠٤) يدعى فوكوه أنه يتخذ موقفا ضد العقل بمظهره التشريعى ، موحيا بلحظة جنون ديكرتية بوصفها عملية باطنية ضابطة تمهيدا للاعتقال لحظة تخضع دائما للسيطرة على نحو آمن بواسطة قوى التفكير وعلى العكس يقول دريدا : يقوم فوكوه بـ "إيماءة القرن العشرين الديكرتية " إيماءة أشد خداعا بكل ما فى الكلمة من معنى من أجل رفض (على عكس ديكرت (واقعة تثميرها فى خطاب العقل بما أن فوكوه ينجز معنى ، بشكل لا ينكر ، لهذا التاريخ ويسبكه فى شكل سردي واضح تماما ويرسم استنتاجاته المبرهن عليها على أساس دليل موثق ، بتمييز الحوادث المعزولة مثل لحظة الشك المتسمة بالغلو عند ديكرت وبتجاهل موضعها فى استراتيجية مناقشة ، يزعم فوكوه الحديث باسم الجنون

## Madness أو اللا عقل Unreason

ويتبنى فوكوه هذا النقد بوصفه فرصة مناسبة من أجل رفض مشروع دريدا الكلى حيث يشن هجوما على التفكير باعتباره مجرد حقيقة خدع بلاغية "بيداجوجية" تماما وتافهة وثقة من معرفتها بأن لا شيء يوجد خارج النص وجدله بأن هناك فى النهاية خيارا معتبرا بين هذين السبيلين المختلفين للفكر ما بعد البنيوى يبدو مقنعا لأخرين وبصفة خاصة إدوار سعيد فمن ناحية أولى هناك استراتيجية (استراتيجية فوكوه) تستلزم ارتباطا نشطا بسياسات المعرفة وترفض رسم أى حد فاصل بين النصوص وخطابات القوة المتعددة ذات الشرعية والحقيقة والتمثيل Representaion ومن ناحية أخرى هناك نمط من القراءة البلاغية المغلفة (قراءة دريدا) يعطى أن هذه الاهتمامات لا مجال للبحث فيها بداية باعتبارها نوعا من الخداع المرجعى الساذج ، لكن ذلك يمثل تجاهلا لمطالب دريدا المتكررة التى تلح على أننا نحاول أن نفكر أبعد من هذه الفرضيات فاقدة الأهلية التى تعامل العالم world والنص Text بثنائية وبمصطلحات تميز بينهما وليس انسحاب التفكير إلى عالم من اللعب النصى الحر والمرح ، متجاهلا بذلك الوقائع السياسية، هو محل الخلاف فى نزاع دريدا مع فوكوه ، ذلك أننا نرى كيف أن قراءات دريدا لنييتشه وفرويد ترد بفعالية هذه التهمة بالاصرار على النتائج والتأثيرات "الخبيثة بالحياة والناس التى تنتج عن فعل الكتابة ، وهذا واضح من غير ريب فى سياق مناقشته مع فوكوه حيث يكون الرهان عند كلا الجانبين هو موقع العلاقات المؤسسية بين القوة والمعرفة وخطاب العقل . إن نزعة الشك المعرفية المتطرفة عند فوكوه تقوده إلى أن يساوى المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم "التنويرى" (فى الطب العقلى أو المواقف الجنسية أو إعادة التشكيل الجزائى) علامات على تعقد متزايد فى التكنولوجيا المطبقة فى الضبط الاجتماعى ويصر دريدا بالمقابل على أنه ليس هناك خيار بعيدا عن التقليد التنويرى ما بعد الكاتطى وبلا ريب فلا مجال لدخولنا الآن فى عصر ما بعد الحديث -Post Modern حيث تغتفر مفاهيمه ومقولاته إلى أية قوة نقدية وفقط عن طريق العمل بمثابرة داخل هذا التقليد لكن ضد مثالياته السائدة فإن الفكر يستطيع أن يحشد المقاومة اللازمة من أجل نقد فعال للمؤسسات القائمة .

وعلى هذا النحو يتناول دريدا نقطة خلافه مع فوكوه وفقا لاعتراضين أساسيين الأول ليس هناك هذا التخم الواضح فى نص ديكارت بين خطاب العقل والشك البالغ الذى يهدد سيهدد بالفعل - المشروع الفلسفى وإذا كان فوكوه قد اخفق فى التعبير عن القوة المحضة المشوشة، أى "التهور المجنون" Mad audacity الذى يمارسة ديكارت مع شيطانه، فربما لأننا هذه الأيام متأكدون من انفسنا تماما ومعتادون بثقة على بنية الكوجيتو ،بدلا من الخبرة النقدية به (الكتابة والاختلاف ص ٥٦) وهذه الخبرة تمضى أبعد إلى ما وراء الحدود الآمنة والممارسة الواقية بذاتها للعقل الذى يقرؤه فوكوه فى التأمل الأول ، وقد تم التقليل من شأن مغامرة ديكارت من خلال رغبة فوكوه فى وضعه داخل تاريخ سردي يمتد كبت الجنون واللاعقل على أيدى التنوير والتقدم . وقد اطر فوكوه ،بذلك إلى تجاهل اللحظات "النقدية" فى الشك الديكارتي التى يصبح فيها سند اليقين العقلى محل تساؤل بشكل حقيقى وعلى هذا النحو يتفادى فوكوه تهديد اللاعقل بواسطة هذا النوع من الإيماءة المجاملة جدا التى اعتقد انه كشف عنها عند ديكارت اضطراب غريب يمارس تأثيره هنا ويكون العقل بواسطة ملزما دوما بمجابهة إمكان الجنون ، لكن فقط عن طريق إعادة تعزيز قوته التفسيرية وبالتالي يكون الاعتراض الثانى على تقرير فوكوه أنه اخفق فى إدراك التكرار المتذبذب والحوار اللانهائى كما يصفه دريدا بين البنية اللامتناهية والبنية المتناهية بين ما يجاوز الكلية Totality والكلية المغلقة لـ ص ٦٠ ، إن قراءة وافية لنص ديكارت ستسجل عنف شكه الفائق الذى يعطى (حظيا على الأقل) التعارض المحسوم بين العقل واللاعقل ولن تعلن تلك القراءة مثلما فعل فوكوه هذا التعارض المسهب من الان فصاعد أو تزعم أنه يتبدى على الجانب البعيد من الخطاب العقلى التنويرى ، إنه العقل الذى يعتقله (فوكوه) فى كل التبديلات، لكنه مثل ديكارت يختار عقل الامس بوصفه هدفا للسخرية وليس بوصفه إمكنا للمعنى بوجه عام (ص ٥٥) وليس من المستبعد أن يسيء فوكوه تفسير ديكارت طالما أنه اخفق فى أن يعي كيف أن استراتيجية قراءته تكرر النموذج نفسه من البصيرة والعنى المتلاحمين .

ثمة بعد أخلاقى وايضا سياسى فى خلاف دريدا مع فوكوه وهو خلاف له علاقة بالتنوير المضاد للنزعة الأنسانية النظرية التى وسمت بزوغ الفكر ما بعد

البنوي في اواخر الستينيات ،فمثلا نجد عند فوكوه شاهدا مقتسبا يتكرر كثيرا في كتاب "نظام الأشياء" يصف الإنسان - أو الذات الخيالية الهائلة في الخطيب الإنساني - بأنه شكل مرسوم على شاطئ رملي عند حافة بحر يحويه فورا المد الآتي وتفهم هذه التصفية النهائية على أنها ثمرة تحول ثقافي واسع المدى انتهت العلوم الإنسانية من خلاله إلى التسليم بأن الإنسان لا شيء سوى شكل مركب من خطابات معرفة معينة (وخاصة خطابات القرن ١٩) وهذه الاوهام ليس من الممكن الدفاع عنها من اجل عصر شهد - فيما بين أشياء أخرى- صعود الأنثروبولوجيا البنوية والانعطاف اللغوي نحو مدى واسع من فروع المعرفة كما شهد فقد أي إيمان عزائي بالتاريخ بوصفه اساسا شاملا وغاية للفهم الإنساني لقد كان نيتشه وسوسير محرضين اساسيين على هذا الاثن بالمرور إلى ما وراء اليقينيات الميتافيزيقية الساذجة في الفكر الاسبق حيث يوجه سوسير الطريق نحو نظرية شاملة عن اللغة والتشكيلات المنطقية التي لا تترك متسعا للذات الشخصية بوصفها اصلا او محلا للمعنى ويوضع نيتشه مصطلحات من أجل نقد شكى في هؤلاء الفلاسفة من افلاطون إلى هيجل الذين يعينون - على نحو مميز - هوية الحقيقة بالحضور في إشراق المعرفة الذاتية الإنسانية..

إن هذه النزعة الضد إنسانية تأخذ اشكالا مختلفة في تشعبات الفكر ما بعد البنوي وفروعه المتعددة وحسب التوسير فإنها توسع نشوء الماركسية العلمية باصالة وقد كفرت عن هذه الفضلات الإنسانية (او الايديولوجية) التي تبدو بوضوح في نصوص مفكرين أقل دقة وقد ظهرت عند فوكوه وبارت بوصفها موت المؤلف الوشيك ونهاية للعصور الماضية وللطريقة القمعية التي تعين هوية المعنى الحقيقي لنص ما بالحضور الحي لقصد المؤلف فمثلا يتصور فوكوه "جينياولوجية" نيتشوية للخطابات تدرس الأوضاع المتغيرة للمعرفة والقوة دون الرجوع إلى مؤلفين شخصيين ويكشف بارت في S/Z (١٩٧٠) وفي نصوص تالية حدود هذه الحريات المتاحة بواسطة عزل المؤلف عن الوقع السابق لسلطته المرجعية وقوته المطلقتين وغالبا ما يفهم التفكيك ،حتى الآن بوصفه نتاجا آخر لهذه الروح الضد إنسانية برغبته في تقويض كل اصول المعرفة والمعنى المتعاليين تلك الاصول الراسخة في لغة الميتافيزيقا الغربية ، ومن بين هذه الاصول دون ريب صورة

المؤلف بما لها من حضور مستمر في النص صورة تستحضر (مثلما يستحضر سيرل أوستن) لكي تعلن أن القراءات الخاطئة أو غير المقبولة ليست واردة .

من المؤكد أن دريدا فعل الكثير ليستحث هذه الرؤية للتفكير التي تراه مشاركا على نحو مريح في تدمير الإنسان وكل أعماله ، إلا أن دريدا يرى مشكلات — مشكلات حقيقية جدا وبعيدة المدى في ادعاء بان الفكر يتبدى للعيان في النهاية على الجانب الأقصى من الإيديولوجية الإنسانية (أو المركزية عرقية ) ففي مقال نهايات الإنسان Ends of Man (من كتب هومش الفلسفة) يفحص دريدا سلسلة من المنطوقات من نيتشة وهيدجير وسارتر وآخرين ، تفترض على الأقل أن السؤال المنطوق — المنطوق بوضوح — يتعلق بما إذا كانت هذه النهاية قريبة من الأخطار ، وعلى العكس تماما يجادل دريدا إن هذه المنطوقات موسومة بإفلاس فيما يتعلق باستنطاق ادعاءات جذورها كما أنها متورطة في لغة ملونة في كل ثنائياتها بتييمات وموتيفات إنسانية ولا يستطيع المرء ببساطة أن يقرر تغيير الحقل المعرفي بطريقة متقطعة ومتميزة بتحول مفاجيء بوضع النفس على نحو قاس خارجا ، وبيئات انقطاع واختلاف مطلقين (هومش الفلسفة ص ١٣٥) وهذه التأكيدات المبسرة عن نهاية الإنسان متأثرة دائما بالنوع نفسه من المفارقة اللامفهومة أو السقطة Aporia على الرغم من أنها تتجاوز خطاب فوكو عن الجنون والعقل ، والافتراض يصاغ — مهما كان قصده الراديكالي — دون اللجوء إلى الحيل المفاهيمية الراسخة في اللغة المألوفة وأن اللغة متخللة على التعاقب ، ومن البداية إلى النهاية بكل المعاني المركزية عرقية "والميتافيزيقية" التي تحدد منطقتها ووضوحها الفطين وأي ادعاء بالتخاصم مرة واحدة وإلى الأبد مع "العلوم الإنسانية" ذات النزعة الإنسانية هو ادعاء خادع بذاته في نهاية الأمر وبلا أية قوة نقدية ذلك أن الممارسة البسيطة للغة تعيد الحقل المعرفي الجديد على نحو دائم إلى الأساس الأقدم الذي يسكن بشكل ساذج ومحدد أكثر من أي وقت مضى الداخل الذي يعن المرء أنه قد هجره (١٣٥).

إن البلاغة فوكو الضد إنسانية تتوافق مع موضوعه المعن عن اكتشاف حقل معرفي منطقي جديد ، وهو حقل يجعله قادرا على اتخاذ وقفة خارج وضد مزاعم الحقيقة المسيطرة التي ينطوى عليها العقل ، وهذا يعني التخلي عن التقليد

الحديث في الفكر الأخلاقي التنويري ، ذلك التقليد الذي يحاول - على الأقل منذ كاتط أن يبرر المبادئ الأخلاقية في ممارسة الفكر التنويري ، لقد كان هم كاتط الطاعى عليه أن يؤسس مجالا عاما لقوانين وتقبيدات (عقلية) مقبولة طالما أن الذات الشخصية تبتهج بقواعد موضوعة من أجل النفع العام وقد قصد كاتط بهذه الوسائل أنيجاوز الطبيعة الأساسية للتناقض الهوبزى Hobbesian المتطرف الذى يعامل الممارسة الاجتماعية بوصفها مجرد مجموع إرادات معزولة تسعى إلى مصالحها الشخصية على حساب الآخرين ، وتخضع للمراجعة فقط بواسطة سلطة مرجعية راسخة ذات قوة استبدادية مهيمنة ومن هنا كان إصرار كاتط على أن الحكم الأخلاقى تتم ممارسته تحت رعاية الوجود العقلى وأن خياراته تملئها قوانين طبيعته المدركة بالعقل فقط ولا تملئها علة خارجية ملزمة (مضبعة للحرية) كما يكتب جيل ديلوز ملخصا كاتط عندما يشترع العقل في منفعة عملية إنه يشترع بواسطة الوجود العاقل هو الذى يمنح نفسه قانونا بواسطة عقله ومقلوب ذلك هو الجدل الكاتطى بأن التصرف ضد أوامر العقل الأخلاقى سيكون بمثابة عزل العقل نفسه عن المشترك العقلى أو مملكة الغايات المكيفة اجتماعيا التى تعطى دون غيرها معنى الأفعال والبواعث الإنسانية ويوضح ديلوز أننا عندما نختار ضد القانون فإننا نكف عن أن يكون لنا وجود واضح ونفقد فحسب الشرط الذى به يشكل هذا الوجود جزءا من طبيعة ، ويصوغ مع أشياء أخرى كلاً نظامياً أننا نكف عن أن نكون ذواتاً، لأننا فى المقام الأول كففنا عن أن نكون مشرعين وهذا لأن الفرد بهذا الاختيار يتنازل عن استقلاله الأخلاقى ويقبل أن يتبنى قانوناً من الشروط المحددة للمصلحة الذاتية المادية أو الضيقة

إن ما بعد البنيوية تتخلى عن الموقف الكاتطى باشكالياته وتعقيداته الكثيرة التى يثيرها : فمن ناحية تنطوى ما بعد البنيوية على لا مركزية الذات فى اللغة وهو ما ينادى به فوكوه ولاكان وبارت ، كما تنطوى على معرفة يستحدثها إدراك جديد (مابعد نيتشوى وما بعد سوسيرى) بأن الذاتية متشكلة فى وعبر اللغة بدلاً من نهوضها بمصدر اللغة وأساسها المطلقين ، ومن ناحية أخرى ، تسمى ما بعد البنيوية بالتخاصم الحاسم مع الطبيعة الأساسية للمشكلات التى ينتجها ، على نحو نموذجى خطاب العقل الكاتطى التنويرى الليبرالى ، وتؤخذ هذه المشكلات بجديّة من الآن

فصاعد ليس بوصفها قضايا حاسمة في العمل بعيدا عن أخلاق مترابطة أو عقيدة سياسية ولكن بوصفها أعراضا على مرحلة موضوعية وموقفة فحسب من الإنتاج النطقى إنها مشكلات تتصل بتلك الحادثة العرضية episode لفكر أنتج الإنسان . الذات المتعالية - بوصفه شيئا ملفقا من اختراعه اللغوى اللاواعى ، وعلى هذا النحو فإن التناقضات الكانطية لا تساوى شيئا أكثر من طية خاطفة (بمجاز فوكوه) فى بناء المعرفة وحادثة عرضية أحدثها التنوير تحتاج إلى فكر الإنسان بوصفه وعاء عقلانيا ومستقلا بذاته لقوانينه الأخلاقية .

لقد جادلت بأن دريدا لا يمكن أن يفهم بوصفه مجرد منحاز إلى النزعة ضد التنويرية فى خطاب ما بعد البنيوية ومقارنته بنتائج ديلوز منذ كتابه المبكر عن كاتط (المطبوع فى ١٩٦٣) دليل على ذلك لقد كان موضوع ديلوز الرئيسى أن يوضح بعض المشكلات التى تنشأ بسبب أن كاتط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة التى تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة قاعة محكمة تعمل - وفقا لديلوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دائرى معين، لكى يمنع أى صوت سلطة مفرد (مضيق للحرية) من ممارسة قوة مطلقة ، وبالتالي يحول دون تفويض تشاركية الخطاب الحر والعادل "قبل أى قانون" وهكذا يفهم الصرح المفاهيمى الكامل فى النقد الكانطى - ابستمولوجياه وأخلاقياته على السواء بوصفه نسخة باطنية أو عاكسة لـ "برلمان ملكات عقلية ديمقراطية ليبرالى يشيد لضمان سيادة العقل ، ويطور دريدا هذه الفكرة ، على نحو واضح تماما فى نصوصه الحديثة عن سياسات المعرفة ومكان الفلسفة فى ترسيخ خلافات التخمين المشاكسة والمتعددة ، والمهم فى هذه النصوص هو إصرارها على أن هذه الأسئلة لا تزال موضع تفكير فيما يتعلق بتأثيراتها الاجتماعية والإيديولوجية فى اليوم الحاضر مثلما الحال مع ديلوز عندما ألف كتابه عن كاتط ، وحتى يكون ديلوز مقنعا فقد عرض تطبيقا كانطيا - باماتة بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة فى عملية تأسيس برلمان المعرفة، لأنه فى كتاباته الأخيرة (وعلى الأخص "ضد أوديب" المؤلف بالتعاون مع فيليكس جوتارى) يتخاصم تماما مع نماذج paradigms العقل التنويرى ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوى الرويوى العنيف ، إنه يتخلى باختصار عن النقد الداخلى للمفاهيم والمقولات الكانطية من أجل لغة تحتفى باتبثاقها فى عصر



يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعى ومثل فوكوه يساوى ديلوز المعرفة بالقوة ، ويرفض أى نوع من النقد الفلسفى الذى يستقى أنسابه من وجهة نظر العقل التنويرى .

وبالطبع فإن وضعه على هذا النحو بعد تجاهلا لاختلافات الرؤية الدالة فلم يكن ديلوز ما بعد بنيوى نموذجاً أكثر منه كاتطيا جديداً أرتونكسيا فى كتابه المبكر لقد تبنى ضد أوديب موقفا عقليا محصنا ضد كل تنوع ممكن فى الفكر النقدي "المقدم هذه الايام ، الذى يتضمن - على نحو أشد إلحاحا - التحليل النفسى اللاكائى وهو موقف يعامل (هذا التنوع م) بوصفه مجرد تعزيزات لنظام بواسطة المفاهيم والمقولات المكملة sup-plying التى تفهم بواسطة وهكذا يدعم التحليل النفسى مؤسسات الدولة والقوة العائلية تماما : طالما أنه يضى دورا تفسيريا ذا امتياز على أفكار من مثل عقدة أوديب ، وهذه النظريات أنها تفضحه ولكى يتم تفادى هذه التأثيرات غير المتوقعة ، فإن كتاب ضد أوديب يتبنى بشكل جذرى أسلوبا من اللغة اللاظرية ، كما يتبنى بلاغة رغبة فصامية (متعددة الاشكال) ليست فى تناول المفاهيم التفسيرية على المستوى الافتراضى ، وعلى هذا النحو يتخذ الكتاب موقفا معارضا على نحو قاطع لإصرار لاكان على القوة الاجتماعية للغة وعلى تخليق الذات فى نظام من القوة والسلطة المؤسسين بغية المرور بنجاح عبر الطور الأوديبى .

وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح أن ديلوز وجوتارى يمثلان كسرا مشاكسا داخل المشروع ما بعد البنيوى ، بدلا من الانشغال كلية بحقل معرفى مستقل ، وبلاغتهما عن "الرغبة الفصامية" متعددة الانحراف polyperverse تتصور انهيار فى نظام الذاتية "العقل" الهادى ؛ مما يعد تاليا بنهاية نظام الإجرايات الاجتماعية القاعمة ولا يزال ديلوز فى دراسته لكاتط يقدم تناقضات العقل المحض والعلى بطريقة تدرك المراد (الكاتطى) المنطقى منها حتى أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية ، وبكلمة أخرى فإن حجته ناشئة عن افتراض ثنائى (١) أن العقلين (المحض والعلى) أتاحا لكاتط متابعة هذه السلسلة من الاستخبار (٢) أن الذات المستقلة بنفسها والذاتية الفعل فى الخطاب الكاتطى كانت على الأقل فكرة عامة مدركة بالعقل فقط ، وبالتالي يوضح ديلوز ، بتعابير لا لبس

فيها الوصية ذات الطبيعة المفارقة : هذا هو ماتعنيه الذات في حالة العقل العملى .... الموجودات نفسها هي ذوات ومشروعون وهكذا فإن المشروع هو هنا جزء من الطبيعة التى يشرع لها كاتط ، لكن عندما يصل ديلوز إلى ضد اوديب فإنه يصل إلى موقف تبدو معه هذه الأفكار ضربا من الخدعة الجائزة من أجل خدمة العقلانية القائمة ليست هناك أية ميزة فى التورط مع التحدار التنويرى للأساس الذى دائما ما دعم سلفا بواسطة فكر بوليسى انتجه نظام فلسفى وسوسيو - سياسى محصن .

### المعرفة والأخلاق : هوسرل وليفياناس

ها هو ذا ما يميز التفكير عن المشروع ما بعد البنيوى الأوسع فتبعاً لدريدا يكون عالم الخطاب الأخلاقى هو ذلك العالم الذى يتخطى كل البنيات المفاهيمية المعطاة لكنه يتخطاها من خلال استنطاق متأن لحدودها، وليس بوثبة ما إلى الوراء المجهول الذى لا يمنح أية فعالية للفكر النقدى ، وتلك هي الموضوعية التى تدور حولها من زوايا مختلفة المقالت المتنوعة التى يضمها كتاب "الكتابة والاختلاف" اثنتان منها (القوة والدلالة والتكوين والبنية ) على علاقة بشائيرات التفكير البنيوى فى النقد والفلسفة والعلوم الإنسانية ، ويكتب دريدا أنه ثمة معنى ما تمتلك به دائما بنيوية ما إيماءة فلسفية تلقائية جدا (ص ١٥٩) . وبكلمة أخرى تسعى الفلسفة إلى مفهمة المعرفة والخبرة بتشديد أطر نظامية متعددة تتضمن ، وتقيم مزاعمها المتنافسة وبهذا المعنى تكون البنيوية وريثة كل المشاريع الإبيستيمولوجية من افلاطون إلى كاتط وهوسرل . وهي مشاريع تحاول أن ترسخ حدودا لخطاب المعرفة ومزاعم الحقيقة الخاصة بالعقل الكلى. ويضطلع النقد الأدبى تماما على الأقل منذ أرسطو بهذا المطامح ، بما أنه يعمل وفق مجموعة من المفاهيم (المحاكاة ، والشكل ، والمعنى ، المجازى مقابل المعنى "الحرفى" ) بما لها من خط نسب فلسفى بكل ما فى الكلمة من معنى ، ومن ثم فإن المقاربة البنيوية للنصوص الأدبية تمثل نقطة - تخم للنقد التقليدى ، وهي مقاربة تكشف بوضوح استثنائى عن توتراتها وسقطاتها المتعلقة بالبنية .

وبتشبيه لاخت يقرن دريدا ثمرة القراءات البنيوية بـ "عمارة مدينة غير مأهولة أو مهجورة حولتها كارثة طبيعية أو فنية إلى مجرد هيكل" (الكتابة والاختلاف ص ٥ ) إن مزية هذه القراءات أنها تلقى ضوءا النظر الطبيعى وبالتالى

المستلهم، ويظهر ارتياح ومقصد البنيات على نحو أشد وضوحا عندما يكون المحتوى الذى هو الطاقة الحية للمعنى محيدا (ص ٥) . وما يسقط البنيوية من الاعتبار هو اسراف المعنى على حساب الشكل وحقيقة أن عناصر معينة (عناصر القوة أو الدلالة) تفلت من مراقبتها المتسمة بسلامة العقل، ومن ثم تخطط البنيوية بالفعل مشروعها - ومشروع الفلسفة بصورة عامة - إلا أنها تخفق فى تسجيل هذه الحقيقة واستنادا إلى قصدها الأعمق ومثل كل الأسئلة عن اللغة تهرب البنيوية من التاريخ الكلاسيكى الأفكار: ذلك التاريخ الذى يفترض بالفعل إمكان البنيوية، طالما أن إمكان البنيوية يرجع على نحو ساذج إلى دائرة اختصاص اللغة ويقترح نفسه داخل هذه الدائرة (ص ٤) . وهذا ما يجعل دريدا يواصل الحوار بين البنيوية والظاهراتية، وهو حوار يستعير دريدا مصطلحاته من هوسرل ويستنطقها، على نحو أشد إحكاما، فى مقال التكون والبنية، بما أن هوسرل يمثل النقطة الأبعد الممتدة فى تضارب التفسيرات بين البنيوية (بهذا الاستخدام الموسع) وإى شىء يكمن وراء إدراك الشروحات البنيوية ومعنى هذا أن الـ "وراء" مختلف جدا عن أى شىء يقترحه فوكوه أو ديلوز أو خبراء الخطاب ما بعد البنيوى الرؤيوى إنه ينطوى على ما يسميه دريدا - بعبارة من عباراته المعطبة الأشد إفراطا - الاستحالة المبدئية والجوهرية والبنيوية لظاهراتية بنيوية مغلقة (ص ١٦٢) وإذا كان هناك طريق بعيدا عن هذا الوضع المسدود فلن يكون الاتجاه إلى إبستمولوجيا جديدة أو إلى نظرية للمعرفة تسوى، أو توفق، بين جهازين من المزاعم ولم يفشل هوسرل تماما عبر سهو ما أو خطأ مقصود، فى أخذ مثل هذه الخطوة، بل أوضح، بالأحرى، وبصرامة نموذجية أن الخطوة لا يمكن أن تتخذ وأن الظاهراتية والبنيوية مقاطعتان بعملية لا نهائية من التساؤلات المتبادلة التى لا تسمح بتركيب نهائى منهما، ويمكن للفلسفة أن تبدأ فى ملاحظة ما يكمن فى الورا فقط بدفع هذه السقطة Aporia إلى حدود الشرح المفاهيمى، وسيقودنا ذلك كما يجادل دريدا إلى حقل الأخلاق بدلا من الإبستمولوجيا .

يصف دريدا مشروع هوسرل بأنه مشروع يدفعه إلى اجتياز طريق بين بدلين هما البنيوية ذات الطابع المنطقى والتاريخية النفسية، وكلاهما خطر (ص ١٥٨) ومن وجهة النظر هذه، يريد هوسرل ترسيخ أن حقائق علم ما مثل

الهندسة هي حقائق قبلية Aporia وثابتة ،على نحو غير قابل للتفسير، فى طبيعة العقل الإنسانى ، ولذلك فإنه يشرع فى إعادة التفكير فى افتراضاتها المؤسسة على اعتبار ان تاريخها وتكونها مدونة "الاكتشاف الهندسى من إقليدس Euclid حتى الآن - يمكن التفكير فيهما بوصفهما ممثلين قبلا فى أصولها بطريقة ما ،وينتظران مجرد دورتها التاريخية ومن الضروري بالنسبة إلى هوسرل أن نحفظ هذه البديهات الأساسية بتوضيح (١) كيف ينشط منطقها فى كل انعكاس لاحق على هذه اللحظة المؤسسة ،و(٢) وكيف يكون للهندسة فى النهاية تاريخ بما أنها تنطوى على فكرة العودة إلى نقطة اصل نقية و(٣) كيف تكون السمة القبلية Aporia للحقيقة الهندسية غير متأثرة ،مثاليا ،باخطاء وتحريفات ملازمة لعملية الانتقال التاريخي. و باختصار يفكر هوسرل فى الهندسة بوصفها نموذجا إرشاديا أوحالة معيارية لمنهج - منهج الظاهراتية المتعالية - بصون العلم (وكل أشكال المعرفة )من تهديد النسبية مطلقة العنان ،وإذا تم تأسيس ذلك فعندئذ يكون الطريق مفتوحا تماما للفلسفة كى تسترد مهمتها (ما بعد الكانطية )الموثوق بها وسوف تتجه الفلسفة بذلك نحو التأسيس المطلق للابستمولوجيا بإدراك هذه البنيات المؤسسة للمعرفة والإدراك الحسى ، ولن تكون هذه البنيات موضع شك ،بما أن الخبرة نفسها لا تتصور تماما بدونها .

ولهذه السبب يقدم مشروع هوسرل ،فى "اصل الهندسة " مثالا لافتا جدا بخصوص العقل المركزى يعقل إنها الفلسفة التى تعود ،فى الحال ،إلى الأصول ،والتي تسعى إلى تسييج كل تاريخ الفكر فى لحظة من الفهم النقى والحاضر ذاتيا ، ولن ألخص كل الحجج المفصلة التى يحشدها دريدا فى قراءته لهذا النص وهى حجج تكشف أن هوسرل لن يستطيع مفهمة الهندسة أو مصدر "بديهياتها الأساسية"دون توسيع لغة من النقش أو الكتابة أو التمثيل الخطى ولن يؤثر ذلك فقط على الموضوعات المثالية للحقيقة الهندسية ؛ بل سيؤثر أيضا فى مفهوم المدخل Access اللزمنى إلى هذه الحقائق عبر التفاعل الممكن تكراره ، على نحو كامل ،للبيدهة الحاضرة والاكتشاف السابق . ووفقا لهوسرل فإن "التحدايرية (التقاليدية - م ) Tradi-tionality هى ما ينتقل من بديهة إلى أخرى ، مضاءة واحدة فاخرى ، بحركة يكتشف الوعى خلالها طريقة ،والحقيقة أنه فقط، كما يجادل

دريدا ، بواسطة كتابه - على طريقة نقش مفصول عن أى مصدر بديهي أو حاضري بذاته - يقوم هوسرل بتفسير الهندسة بوصفها شكلا من المعرفة الشاملة ، إن إمكان الكتابة سيؤكد تقاليدية الموضوع ، وموضوعيته المثالية المطلقة وستفعل الكتابة ذلك بحس متحرر من دليلها الحاضر فعلا لحساب ذات واقعية وبحس متحرر من دوراتها الحاضر داخل تشاركية محددة ، وذلك لأن الكتابة دون غيرها مؤهلة لمنح هذا "المثال" صفة الدوام نازعة إياه من حوادث التاريخ والتغير ، وهوسرل مصمم جدا على تأسيس ذلك ، ويدون هذا اللجوء الفنى لغة كتابية فلن يكون هناك تصور للهندسة بوصفها مملكة حقيقة مطلقة وقبلية .. يتتبع دريدا بمثابة فى مقالة "التكون والبنية" الحركة المتذبذبة للفكر التى يحاول بها هوسرل أن يتخذ سبيلا بين هاتين الضرورتين المزدوجتين فـ "البنية تتصل بكل شىء بالإضافة إلى المثالية والدوام والمعرفة الموضوعية" ، وأن تتصل بكل شىء مغله باختصار أن تحتاج إلى الكتابة لضمان وضعها الخاص ، ويدل "التكون" على البعد الآخر فى المطلب الهوسرلى المتعلق بشرح كيف أن هذه المعرفة ممكنة بواسطة الدخول البديهي إلى الحقيقة التى يكون منطقها بالفعل نتاج استنتاج قبلى . وإذا كانت موتيغات التضارب conflict أو التوتر تظهر وافرة فى نص هوسرل فإن ذلك ليس من خلال غلط متكرر فى الحكم ، بل وفقا لنظام من الضرورة مترتمة جدا منقوش فى الطبيعة الفعلية لمشروعه . إن مشروع هوسرل هو فلسفة الماهيات Essences المتألمة ، دوما فى موضوعيتها ولا ملموسيتها وأوليتها ، لكنها للسبب نفسه فلسفة للخبرة والتدقيق المؤقت لما يكون معيشا ذلك الذى يكون مرجعا مطلقا (الكتابة والاختلاف ص ١٥٦) وفى هذا الصدد يكون هوسرل هو المفكر الأخير (كما يزعم دريدا) الأشد صرامة من بين هؤلاء المفكرين الذين قد ورثوا التعارضات الرئيسية المؤسسة للتاريخ الفكرى الغربى واية محاولة لتجاوز الفينومينولوجيا يمكن أن تحدث فقط بواسطة النقد البنوي الذى يصطدم تباعا بالحدود المترسخة فى ميراثه المفاهيمى ، والبعض مثل هيجل كان يأمل مجاوزة تناقضات العقل الكانطى باللجوء إلى التاريخ والديالكتيك والتغير بوصفها وسائل يتغلب التفكير بواسطتها على السقطات التى تميز لحظة تأسيس هذه التناقضات ، لكن فلسفة هيجل هى نفسها سلسلة من التكتيكات المفاهيمية المدروسة من أجل اختزال كل ما يتجاوز إدراكها إلى نظام من

الضرورة البنيوية تعبر عنه مصطلحات تاريخية تخص العالم ويمكن للمرء أن يقرأ هيجل بطريقة أخرى ، يقرؤه ضد مزاجه أو ميله "إذا جاز التعبير كما يفعل دريدا في مقاله من الاقتصاد المفيد إلى الاقتصاد العام (من كتاب "الكتابة والاختلاف) وعندئذ سيبدو أن النص الهيجلي يحوز منطقاً رمزياً واقتصاداً متقلباً للمعنى يجاوزان في كل موضع القوانين الموضوعية للانتقال الديالكتيكي من مرحلة إلى أخرى وهذه القوانين كامنة في فكرة هيجل عن النفي *Aufhebung* بما هو حركة تأملية للفكر تحفظ الفلسفة بواسطتها وتتجاوز في أن التناقضات التي تواجهها في رحلتها إلى الحقيقة وتظهر قراءة دريدا الامتداد الذي يكون به ذلك حركة اعتباطية قراءة ولحده من بين قراءات عديدة ، ولو أنها قراءة تصدق عليها كل حيل الديالكتيك الهيجلي "وربما أنه لا منطق يهيمن من الآن فصاعداً ، على وسائل التفسير لأن المنطق تفسير ، فإن تفسير هيجل يمكن أن يعاد تفسيره - ضده ( الكتابة والاختلاف ص ٢٦ )

لهذا افترضت - وهذا وقت إثبات الفرض بأن هناك بعداً أخلاقياً في كتابات دريدا أدركه معظم مطلقيه ومن وجهة النظر هذه يعتبر دريدا كبديهة ، أن الفلسفة في التحدار الغربي قد انشغلت لوقت طويل جداً بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل (مشكلات إبستمولوجية أساساً) وهي مشكلات لا مناص من ارتباطها فعلياً بهذا التحدار بالاستمرار في التفكير فيها عبره ، إن نوعي الخطاب عند كاتط كما رأينا - العقل "المحض و"العملى" متشابكان في مقابضة تبادلية خاضعة لقوانين العقل التنويري ، لكن هذه المناقشة ولو أنها أساسية بالنسبة إلى اهتمامات الفلسفة ، لا تزال تستبعد أصواتاً أخرى معينة ؛ تلك الأصوات التي تأتي من خارج التحدار الكلي للفكر الإبستمولوجي من أفلاطون إلى هوسرل . وبالنسبة إلى دريدا ، خصوصاً في الكتابات اليهودية - ومن بينهما كتابات إيمانول ليفيناس - فإن ذلك يستدعي حديثاً أشد وضوحاً فثمة إشارات عديدة في عمله بخصوص تعيين هوية دريدا بإحكام بميراث الفكر اليهودي ، وبصفة خاصة ممارسة التعليق الشامل والمضاعف على نصوص الدين اليهودي المقدسة وما يميز هذا التعليق عن نظيره المسيحي الأرثوذكسي هو على وجه الضبط وضعية الكتابة بوصفها ممارسة مثمرة ودالة على الدوام يتغذر اختزالها إلى حقيقة ما مطلقة وواضحة بذاتها .

لقد تشكلت العقيدة المسيحية في مرحلة مبكرة بواسطة تعرضها للتأثيرات اليونانية الفلسفية التي تفضى الى مساواة كلمة الله word of good بالمبدأ العقلاني الكلى logos الخاص بالهدف الالهى الموحى به ، اما فى التقليد اليهودى فثمة نمو لعادة معاملة التعليقات المتنوعة بوصفها نصوصا مقدسة بحكم حقها الشخصى ؛ حيث يضيف كل منها الى مخزون الحكمة المتسلمة، مما يستلزم غناية النساخ والشرح لقد ولدت المسيحية موقف ارتياب مبدئى تجاه الكلمة المكتوبة ونظرت اليها بوصفها شرا ضروريا وسببا في طبيعة الإنسان غير المتخلص من الخطيئة وسببا في إدراكه اللامعصوم من الخطأ ، لإرادة الله. ولا شفافية Opacity الكتابة - تجسيدها الفيزيقي بوصفها علامات جامدة على صفحة فحسب دالة إذن على ضعف الفهم الإنسانى ودالة على ضرورة اللجوء إلى مصادر معرفة من صنع الانسان لقد كانت الكتابة وسيطا مساعدا وخطا ميّنا يدعى بتواضع الوصول الى حقيقة كامنة باستعدادها (أى الكتابة - م ) لمحو ذاتها حتى تخلص مكاتها لمعان مكتوبة في الروح تملئها قوة ما أعلى، فائقة الوصف. ومن هنا يكون أفلاطون منقذا للتقليد المسيحى بتأكيد هذه النقاط العامة في العقيدة التي تدور حول فكرة الحقيقة الروحية بوصفها شيئا ما وراء العالم الفيزيقي - وللسبب نفسه - ورائ متناول الكتابة بمظهرها الحرفي والعلاقة بين التعليق والنص المقدس يعد انتاجها بين النص نفسه وكلمة الله المطلقة والمهيمنة. إنها علاقة اعتماد وحيدة الاتجاه تماما ، بكتابة تقوم دائما بدور ثانوى وإكمالى. ومن ثم ترفع المسيحية من شأن هدفها الأعلى الخاص بالأساس المركزى يعقلى ؛ ذلك الذى يتتبعه دريدا عبر تاريخ الفكر الغربى .

إن مقابلة اليهودية بالتقليد المسيحى - اليونانى هو، ضمنا تصدير لمسألة الكتابة وتصدير لمكاتها في اقتصاد المعرفة والحقيقة . ويتبنى دريدا تكتيكات عديدة لينبه القارى إلى تورطه السرى مع مصادر وتقاليد كهنوتية وهى تأخذ شكل توقيعات بخط اليد محيرة Reb Derrissa . او شكل تلميحات إلى مناهج الشروحات التملودية ، أو شكل مدرجات insets مضاعفة وحيل كتابية أخرى ترفض أى تحديد واضح بين النصوص "الأولية" و "الثانوية" لقد قدمت سوزان هاتلمان في كتابها "قتلة موسى" تقريرا مفصلا ، على نحو رائع ، عن كيف أن هذه

الخاصية اليهودية في التأويلات النصية تغلف السطح في كتابات فرويد ودريدا وعدد آخر من المفكرين في العرف التأويلي الحديث . وتأثيرها الرئيسي هو حل ساطة هذا العرف (أو المركزية العقلية) المسيحي الخاص بفكر يخضع الكتابة لخدمة حقيقة Truth مساوية للكلام وللحضور وللأصول .ومن ثم تعمل الدقة البالغة للتفكير عند دريدا متعاونة مع عنصر "العبء" نصية محسوبة ، غرضها على وجه الضبط زعزعة وتشويش أفكارنا الموروثة فيما يتعلق بالقراءة .

لكن هناك وجهها آخر للتأثير اليهودي على كتابة دريدا ، إنه وجه يجعلنا أقرب إلى الطبيعة الأخلاقية لمشروعه أساسا فمقالته عن ليفيناس ("عنف وميتافيزيقا") تتناول عبارة مقتبسة من كتاب "الثقافة والفوضى" لماثيو أرنولد هي العبرية والهيلينية - بين هاتين المرحلتين من النفوذ يتحرك عالمنا؛ ففي وقت ما أمن عالمنا بقوة ، بفتنة واحدة منهما ، وفي وقت آخر أمن بفتنة الأخرى ، وكان ينبغي عليه ، برغم أنه لم يفعل " أن يوازن بينهما بلباقة ودون تحيز (مستشهد به في الكتابة والاختلاف ص ٧٩) ويتفق المقال مع عبارة من جويس ، أشد الروائيين المحدثين هيجالية " الذي يكتب في عوليس: " يهودي يوناني هو يوناني يهودي فالأطراف تتقابل " . (ص ١٥) وما يكون هيجاليا هنا - وفي الشاهد من أرنولد - هو أيضا ، ما يسم النزعة الهيلينية التي توحد ميراثهما الفكري إنها الرغبة في تسوية التعارضات والاختلافات عبر حركة الفكر، تلك الحركة التي تختزل التعارضات والاختلافات إلى مظهرين لرؤية وحيدة وشاملة وقد كانت هذه رسالة أرنولد التبشيرية التي انجلترا الفيكتورية إزاء الإضراب الاجتماعي واسع الانتشار ، ولقد عرضت الطبقات الوسطى نفسها لهذا التهديد . بملاحقة أخلاق المصلحة الشخصية الدينية والدينيوية من أجل استبعاد أي شيء آخر . لقد كرسوا الفضائل "العبرية" (أو اليهودي مسيحية) - العمل الشاق والنمو القوي والاستقلال الأخلاقي - وتجاهلوا التقليد "الهيليني" الذي يرمز إلى السعي النزيه نحو المعرفة والجمال والحقيقة ، فبواسطة غرس "العذوبة والنور" الهيلينيين ، يمكن للبرجوازية الفيكتورية أن تحقق نوعا من السيطرة الثقافية التي ستقهر قوى التخريب الملوحة .

إن كلام أرنولد الغامض عن "توازن" هذين الادعائين المتنافسين يخفي حقيقة أن هذه النتيجة يمكن تصورها ، فقط ، من خلال نوع من الفكر التصوفى



المنفصل الذى ينتمى برمته إلى هيلينى من المثل وإعلاء معرفة الصراعات الاجتماعية الواقعية بالجوء إلى مملكة "الثقافة" المحضة والنزهاء هو نفسه مثل رانع على المنطق الهيجلى التاملى. وقد بينت الحادثة اللاحقة وقصيرة الأجل للهيجلية البريطانية - المتأثرة بالمثلئى الأوكسفوردى بردالى - على نحو دقيق هذه التوافقية الخاصة بالعقيدة الأخلاقية، سامية المبادئ، المرتبطة بديالكتيك المعرفة والخبرة المعتقد بكامله. وعلى هذا النحو تحمل عبارة دريدا التصديرية المقتبسة من أرنولد ثقلاضخما من الإيديولوجيا المضمنة. إنها ترمز إلى أن قوة الفكر المركز يعقلى تمتص كل الاختلافات بواسطة رؤية هذه الاختلافات بوصفها مجرد مراحل أو معالم على الطريق إلى تركيب هيجلى Synthesis مفاهيمى حاسم. لقد طورت الفلسفة تكتيكات وافرة لتتغلب على كل ما يكون مدركا بوصفه خارجا عن ميدانها المهيمن، وشعار هذه العملية هو الصدام مع ما يسمى بـ Eleatic Stranger في محاوره السوفسطائى لأفلاطون صدام (كما يقرؤه دريدا) لا يزال يصر على "أثار آخر يرفض أن يكون مهيمنا عليه تماما لكن حركة العقل الديالكتيكى، من سقراط إلى هيجل تمثل محاولة لفهم كل شيء باصطلاحات ستضعها دائما الفلسفة سلفا وهذا ينطبق حتى على المقولات التى تبدو أشد مقاومة، مثل تلك المقولات الإمبريقية أو المادية، فبمجرد أن تدخل هذه المقولات خطاب الفلسفة - سواء أكان كاتطيا أم هيجليا أم ماركسيا - تخضع لتغير كبير يجعلها ضئيلة intra philosophical. وما يكشف عنه دريدا عند ليفيناس هو محاولة التفكير فى حدود هذا التقليد (tradition) واكتشاف المواضع التى بصطدم فيها مع عنف النموذج (الأخلاقى) المغاير للفكر.

ووفقا لليفيناس، يتحدد سير التحدار الغربى الفلسفى منذ البدء، بميراثه اليونانى القديم "إن الفلسفة توظف سلسلة من المصطلحات والمفاهيم - مثل (الشكل Morphe (Form أو (الجوهر Ousia (Substance أو (السبب Nous (reason أو (الفكر thought) أو (الغاية Telos (goal، إلخ وهى مصطلحات تشكل، بصورة دقيقة المعجم اليونانى الخاص بالوضوح ومثل دريدا يرى ليفيناس علاقات أو تشاركية تصنيفية بين هذه المصطلحات، بما أنها تتجه كلها نحو لحظة حقيقة مطلقة وحاضرة بذاتها حالما يدرك العقل المنطق الشامل فى

طبيعتها وتاريخها فما يكون واضحا للمفكرين في هذا التحدار اليوناني هو كل ما يوجه نفسه إلى مناهج واستراتيجيات شاملة يرثها الفكر ليحفظ قدرته على الإمساك بعالم متمرد إن الفلسفة سلسلة من الانعطافات المعقدة التي تفضي كلها إلى نقطة أصل آمنه وحتى عندما تنوى الفلسفة أن تعيد تقديم بعد تاريخي كأساس لكل معرفة . كما فعل هيجل عند مقاومة اللازمية. ومزاعم الحقيقة القبلية في العقل الكانطي . فانها تمفهم التاريخ وفقا لنموذج رجوع دائري ، على نحو لانهائي إلى مبادئها الأولى ومساواة الحقيقة بالحضور الذاتي معناها دائما أن نعرف سلفا وما كانت عليه التوقعات عند أيه مرحلة معطاه على الطريق إلى الفهم التنويري فليس هناك شيء يحدث بوصفه صدمة صحية من خارج ميدان العقل التأملی ، لأن النوع الوحيد من المعرفة الذي يؤخذ بعين الاعتبار، فلسفيا، هو ما كان له مكان في المخطط الديالكتيكي الكبير ، وعندئذ يطالب بمنزلة تاريخية عالمية ومع ذلك يبدو طرفا العلاقة المختلفان أو المنفصلان فوق الزمن إنهما يرجعان ، على نحو مطلق ، إلى المتساوي والمتزامن ، بالطريقة نفسها ، في تاريخ يجمل الزمن في بداية أو نهاية أو في كليهما ، وذلكم هو الحضور (٢٦) . وعندئذ فإن مرحلة هيجل في التاريخ - التي تشمل تاريخ الثقافات منعزلا عن أي تأثير هيليني سائد - لا تزال تمهد السبيل إلى تأليه العقل المطلق الذي دائما ما يعرف مقدما ، كل حادثة على طول الطريق.

وهكذا حدث . وفقا لليفيناس . أن تطورت الفلسفة الغربية بوصفها شكلا من التحقيق enquiry الاستيمولوجي ، الذي ينقب عن معرفة دقيقة بالعالم ، باعتباره مفهوما من قبل ذات معزولة (٢٧) . وهكذا التأكيد الأولي على العلاقة بين العارف والمعروف (أو العقل والموضوع) يهمل نوعا آخر من خطاب يفهم التحقق منه ، فقط ، من خلال الصدام بين الذات والآخر الإنساني . وليس الأمر أن الفلسفة تتجاهل تماما هذه الأسئلة أو تعجز عن إيجاد حيز للأخلاق داخل مشروعاتها الاستيمولوجية المتعددة . وبالفعل ، كما رأينا ، تعد الأخلاق مطلبا ساميا من مطالب التحذر Tradition - من أفلاطون إلى كانط ومن بعده . وقد جعلتها النظرية الأخلاقية منسجمة مع مزاعم الحقيقة لدى عقل لا يعترف بحدود لميدانه الخاص . لكن ذلك يفترض ، على وجه الضبط نظاما من الأسبقيات التي يسألها ليفيناس

بالنيابة عن الأخلاق التي لن تخضع بالتالي للأهتمامات التي تحكم السؤال  
الابستمولوجي ، ويجادل ليفيناس بأن هذا المشروع يستحق التمحيص فعلا عند  
نقطة الصدام مع الأخرية ، والآخر المتأصل للذين يجاوزان كل المفاهيم والمقولات  
المستنبطة لإبقاء التفكير على طريق الرجوع الأمن إلى منطق أسبقيات ذاتية -  
الهوية . وبالتالي يمثل "البين إنساني interhuman مسألة حدود مشتركة :  
محور مزدوج حيث ما يكون في العالم بوصفه وضوحا ظاهرياً موضوع إلى  
جانب ما يكون ليس في العالم بوصفه مسألة أخلاقية <sup>(٢٨)</sup> وتمثل الفينومينولوجيا -  
وفقا للفيناس كما وفقا لدريدا - المرحلة السوفسطائية جدا والأكثر تطورا : مرحلة  
تصل إلى السعي نحو توفير أسس ، لا مجال للشك فيها ، من أجل ممارسة الفهم  
الإنساني . لكن هذا الموقف متحقق فقط على حساب فلسفة متأكدة من طريقتها  
الضيقة والابستمولوجية في السؤال . وهي تأخذ عند هوسرل شكل الإنعكاس  
الصارم على قوى وحدود الأنا المتعالية التي يتوجه نشاطها نحو موضوعات في  
مجال الخبرة الإمبراكيكية المستقاة من المصدر الأول . وقد حاول هيدجر وسارتر  
أن يمددا هذا النشاط إلى ميدان الإنعكاس الأخلاقي حيث تلعب مسألة الإهتمام  
الإنساني بالآخرين دورا مركزيا جدا . لكنهما ، كما يجادل ليفيناس ، فشلا في هذا  
المسعى ، لأنهما ذهبا إلى فهم الآخر المؤسس على الخبرة البدائية primordial  
بالذات . ومن ثم لاتزال - عند سارتر - ظاهرة الآخر مأخوذة بعين الاعتبار ، كما عند  
كل الوجوديين الغربيين لتكون شرطا للوحدة والاندماج اللذين هما اختزال للآخر  
إلى مقولات الشخص نفسه. <sup>(٢٩)</sup>

إن دريدا ، على أية حال شارح غير نقدي لنصوص ليفيناس ، ذلك أنه يفهم  
استحالة هذا النقد الجذري ما دام هناك استمرار ، بحكم الاضطرار ، في استعمال لغة  
التقليد الغربي ومفاهيمه ومقولاته الفكرية المترسبة . وبفعل أصل اللغة والمعنى  
واختلاف العلاقة بالآخر ، على نحو لانهائي ، يستسلم ليفيناس لخيانة أهدافه في  
خطابه الفلسفي (الكتابة والاختلاف ص ١٥١) . وبطريقة مماثلة ، يسائل دريدا  
مطالبة ليفيناس بتحديد الظاهريية الهوسرلية بوصفها صيغة من الفكر الذي تنجم  
مجاوزته بأي سؤال موثوق به في القيم الأخلاقية . لقد سعى ليفيناس إلى تعيين  
هوية هذه النقاط التي يردها هوسرل بذرائعية إلى مجال انعكاس "أنوي"

Egological حيث يتم تصور الأخلاق بوصفها ، فقط ، نوعا من المعرفة - الذاتية المتبادلة . وكثيرا ما يقول ليفيناس بأن جعل الآخر أنا متبدلة يمثل تحديدا لآخرها المتأصل (الكتابية والاختلاف ص ١٢٣) ويجادل دريدا بأنه لا سبيل إلى إثارة هذه الأسئلة دون انتقال أولى عبر الصرامات rigours الضرورية في الفكر النواميسي Nomenological فـ " لا يستطيع المرء أن يتحدث ولا أن يكون لديه أي حس بالآخر كلية إذا لم يكن هناك ظهور للآخر بالكلية أو دليل على الآخر بالكلية ، بما هو عليه . وليس هناك أحد سوى هوسرل لديه حساسية بالأسلوب الفريد . والمتعذر اختزاله - لهذا الدليل واللاظهار Nonphenomenatization المؤشر عليه داخله " (ص ١٢٣) . وذلك ينسجم مع ما قالتها عن تأكيد دريدا على الرغبة في إبقاء الثقة بالعقل التنويري ، والتفكير من خلال مشكلات التحدر الإبيستيمولوجي ، حتى في أثناء اختيار حدود هذا التحدر . ونصوص دريدا المبكرة عن هوسرل دليل كاف على انشغال دريدا المثمر والحميم بالفكر الظاهراتي . وحجته المضادة لليفيناس - مثل حالته ضد فوكوه في "الكوجيتو وتاريخ الجنون" - تطالب بهذه النقطة الجوهرية . ولن يملك التفكير أية قوة نقدية بخصوص نصوص العقل الغربي المركز يعقلى إذا ظن أنه يتحرك بحسب "وراء" التحدار الغربي بالقفز عليه إلى أرض مختلفة .

وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح أن ليفيناس يمارس تأثيرا ثابتا وعميقا على فكر دريدا . يكتب دريدا أن كل المفاهيم الخاصة بالفلسفة الغربية عند ليفيناس "تتجه ببطء نحو فضاء Agora ، ومستدعاة لتبرر نفسها بلغة أخلاقية - سياسية ؛ لا تسعى المفاهيم إلى الحديث عنها - ويعتقد أنها تسعى - ولنقل مستدعية نقل نفسها إلى هذه اللغة بإقرار اغراضهم الغنية " (ص ٩٧) . أن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة - وبصفة خاصة من فلاسفة في خط الهجوم الانجلو امريكي - علامة على هذا العنف الذي يثير أي تحد لبروتوكولات النقاش العقلي . وهنا يتذكر المرء هجوم كاتط على معلمى اسرار الدين وهؤلاء الذين تبناوا "نغمة رويوية" ليعطلوا برلمان العقل . وجريمتهم الاسوأ من وجهة نظر كاتط هي التشويش الحادث بالتالي بين حقائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون اخلاقي موحى به . أن معلمى الاسرار الدينية يأثمون في حق العقل والاخلاق والدين على

السواء عندما يتسببون في انهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم ، كما يضعه دريدا ، ملخصا كاتط : " انهم لا يميزون بين العقل التاملى المحض والعقل العملى المحض ، ويعتقدون انهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية ، ويصلون عبر الوجدان وحده الى قوانين شاملة تخص العقل العملى " ( عن النغمة الرؤيوية ص ١٢ ) ومن ثم فان الاتهام الفعلى هو ان هذه الطبقة المستنيرة المزيفة تنتصب بوصفها متعدهة الحقيقة الممنوحة اليهم وحدهم . وتنكر الفلاسفة الحقيقيين الذين مهمتهم تحديد حدود العقل الانسانى وقدراته الخاصة . ان هذا يساعد على بيان علام يكون الرهان عندما يرفض الفلاسفة - وخصوصا اير A.J.Ayer دريدا بوصفه شخص "ادبى " وبلاغى مزعج افكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جالدين <sup>(٣٠)</sup> وبطريقة مماثلة بالنسبة الى كاتط ، فان " كل الفلسفة هى حقا غير ممتعة prosaic ، وای افتراض بان التفكير يرتد الى اصوله "الشعرية"( ما قبل السقراطية) هو مجرد اهانة للوقار العقلى واهانة للحقيقة . والمتعصبون للحدس غير المساعد يكشفون انفسهم بوضوح جدا عند اللجوء الى المجاز بوصفه بديلا للبرهان العقلى " وهذه السياسات الخفية هى ايضا شعريات خفية وفساد شعري للفلسفة " (ص ١٤) وذلك لان المجاز - او اللغة الشعرية " بوجه عام - يدعى الوصول الى عالم من الحقيقة الحدسية غير ممكن تفسيره وفقا لعقل عادى بسيط . انه مرة اخرى ، برلمان الملكات العقلية عند كاتط - خطاب اصوات حرة ومتساوية وخاضعة لقانون العقل - الذى يظهر نفسه بسرعة لتسجيل هذا التهديد . وما يكرهه كاتط جدا بخصوص الفلاسفة الشعراء poet philosophers هو عادتهم فى اطلاق العنان للاسلوب العاطفى الذى يتجاهل قواعد التبادل البرلمانى المتحضر . ومتعهدو الرؤيا النبونية " يسخرون من العمل والمفهوم والمدرسة ... وما يمنح لهم يجعلهم يثقون فى الاقتراب على نحو عفوى والهى وحدسى من او عبر العبقريّة ، بعيدا عن المدرسة " (ص ٩) . وورقة الابرشية charge-sheet الكاتطية هذه ، يكرها بانتظام فلاسفة من مثل اير Ayer وسيرل sealie عندما يعتبرون ان اسلوب دريدا " الادبى " مجهد الى حد رفض الانشغال به بجدية من خلال نقاش متعل .

واجادل انا ، على العكس تماما : ان التفكير ينطوى على غناء فكر- سعى نحو نقض حاسم للباطنية - يرصفه بطرق عديدة مع الكاتطية اكثر مما يرصفه مع

معارضيه المتعجرفين . ويكتب دريدا ، بوضوح تام ، انه لا مفر من " القاتون والقضاء والقدر " لدى الفكر التنويرى في الايام الحالية . وتلك تيمة كتاباته المتأخرة عن سياسات المعرفة و "مبدأ العقل " ودور التعليم والبحث الجامعى . انها مفارقة ظاهرية الى حد بعيد ان يكرس دريدا نفسه ليدافع عن مكان الفلسفة فى المناهج الجامعية والمدرسية ، بينما يواصل " تفكيك " البراهين التقليدية ومزاعم الحقيقة . ويتساءل دريدا : " من يكون اكثر ايمانا بنداء العقل ، من يسمعه باذن حادة ... الشخص الذى يطرح اسئلة بالمقابل ام الشخص الذى لا يريد ان يسمع اى سؤال بخصوص مبدأ العقل ؟ " ( " مبدأ العقل " ص ٩ ) ويمكن ان يقرأ هذا السؤال بوصفه مهمة مضاعفة من ناحية اولى للفلسفة : طالما انها متعامية اساسا عن اهتماماتها وبواعثها الحاكمة لكن من ناحية اخرى - واشد حدة - يمكن ان يقرأ بصدد هذه الاشكال من البراجماتية الجديدة او " ما بعد الحداثة " التى تتبرا من العقل نفسه . وحسب دريدا كما حسب ليفيناس ، هناك وصية اخلاقية تطالب الفلسفة بتوفير مصطلحات تمنح مقاومة قصوى لقوى سيطرتها المستعادة ، لكن هذه المطالبة يدعمها الانشغال الحميمى والمتعلل بالنصوص حيث تخاطر الفلسفة بمزاعمها عن الحقيقة .

مؤكد ان دريدا يمضى ابعد يمضى باتجاه تعرية المثال الكانطى للفلسفة الذى يعاملها بوصفها موضعا للسؤال التزيه والمحض ، والمتحرر من ضغوط التصادم الحكومى استنادا الى لا مشاركتها المكفولة فى الشئون العملية . ويوضح كيف ان بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها ، كما تساعد بحسم شديد ، على ابعاد الاهتمام عن رهاتاتها وانشغالاتها المضاعفة بالعالم "خارج" الجامعة لكن ايراد هذه الحجج ضد المثالية الكانطية - وربط هذه المثالية بابستمولوجيا معينة تخص المعرفة والعقل والحقيقة - لن يكون افتراضا باتنا نتخلى من الان فصاعدا ، عن المشروع الكامل للنقد التنويرى : فهذا العمل يتضمن ، دائما كما يكتب دريدا : " ايماءة مزدوجة ودعوى مزدوجة : ضمان كفاءة مهنية ( احترافية - م ) وضمن تقليد اشد جدية للجامعة حتى اثناء الانطلاق بقدر ما يمكن ظاهريا وعمليا فى عمق الفكر الاشد مباشرة بخصوص الهاوية Abyss غير الجديرة بالجامعة ... ففى هذه الفقرة من " مبدأ العقل " ( ص ١٧ ) يلوح دريدا من ناحية الى المعالم الطوبوغرافية

المميزة لحرم جامعة كورنيل cornell ومن ناحية أخرى يلمح الى هذا التحدار الطويل للفلسفة من افلاطون الى هيدجر، ذلك التحدار الذى يسعى الى تأسيس ارضيات او قواعد للعقل نفسه، وتصبح هذه الاسس غير المتاحة تماما - اى نتائج ارادة الحقيقة داخل اللغة والمجازات المتكررة في صورة مفاهيم - رسالة نيتشوية مستخلصة ، غالبا من نصوص دريدا ، الا ان تناول هذه الرسالة في مواجهة القيمة value يمثل موافقة على هؤلاء الذين يرفضون قراءة دريدا بسبب لا عقلانيته المفترضة . قد يكون موضع شك العقل نفسه - شك متأن ومبرهن عليه بدقة متناهية - ان الفلسفة تنهض ، على احسن وجه بمسئولياتها الحالية .

الهوامش

(1) H.L.A Hart, Essays in Jurisprudence and Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1983).

(2) Derrida elaborates on this metapbor in his essay Living On: Border-Lines" in Deconstruction and Criticism, op. Cit., pp. 75-176.

(3) Martin Heidegger, Nietzsche (Pfullingen: Neske, 1961).

(4) Derrida, "Coming into one's own", in Geoffrey Hartman (ed) , Psychoanalysis and the Question of the Text, op Cit, pp. 114-48.

(5) Derrida, Freud and the Scene of writing, in writing and Difference, op cit., pp.196-231, All further references are given in the text.

(6) Sigmund Freud, Beyond the Pleasure Principle, in On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis, vol. XI of the pelican Freud Library, ed. Angela Richards (Harmondsworth: Penguin, 1984) pp. 275-337. See especially pp. 283-7

(7) See Ronald W. Clarke, Freud: the Man and the Cause (London: Jonathan Cape, 1980) for details of this and other fraught passages in Freud's dealing with his colleagues, students and disciples. The Letters to and from his early associate Wilhelm Fliess are among the many correspondance that Derrida draws upon in La Carte Postale

(8) See especially W.K. Wimsatt, The Verpal Icon, op. Cit.

(9) Michel Foucault, Madness and Civilization, trans. Richard Howard (New York: Pantheon, 1965) For Derrida's critique, see Cogito and the history of madness, in writing and Difference, op. Cit., pp.31-63

(10) Foucault's response to Derrida appeared as an appendix to the second edition of Folie et Deraison (Paris : Gallimard, 1972), pp. 583-603

(11) See Edward Said, The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions, critical inquiry, vol. IV (1978), pp.673-714

(12) Foucault, The Order of Things : an Archaeology of the Human Sciences,

---

trans. Alan Sheridan (New York : Random House, 1970), closing sentence.

(13) See for instance, Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (Harmondsworth: Penguin Books, 1969). Catherine Belsey's *Critical Practice* (London: Methuen, 1980) offers a lucid account of Althusser, Lacan and other proponents of this antihumanist theoretical line.

(14) See also Barthes, 'The Death of the Author', in *Image-Music-Text*, op. Cit.

(15) Gilles Deleuze, *Kant's Critical philosophy: the Doctrine of the Faculties*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (London: Athlone Press 1984), p 32.

(16) *ibid*, pp.32-3.

(17) See, for instance, Derrida, 'The Principle of Reason', op. Cit.; also his essay 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in philosophy', trans. John P. Leavey, *Oxford Literature Review*, vol. VI. NO.2 (1984), PP. 3-37.

(18) Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: Viking, 1977).

(19) Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, op. Cit., p. 36.

(20) Derrida, 'Edmund Husserl's Origin of Geometry': an Introduction, trans. John P. Leavey (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978).

(21) See Derrida, 'Violence and Metaphysics: an Essay on the Thought of Emmanuel Levinas', in *Writing and Difference*. Op. Cit., pp. 79-153.

(22) Susan Handelman, *The Slayers of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany, NY: State University of New York Press, 1982).

(23) For more in this connection — notably the influence of Bradleian idealism on modern Shakespearean studies — see Terence Hawkes, *That Shakespearean Rag: Essays on a critical Process* (London: Methuen, 1986).

(24) Derrida, interview with Kearney op. Cit., p. 96

(25) Richard Kearney, interview with Emmanuel Levinas, in Kearney, op. Cit., pp45-63; p.55

(26) *Ibid*, p. 55

(27) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979).

(28) Kearney, interview with Levinas, op. Cit., p. 56

(29) *Ibid*, P. 58

(30) A.J. Ayer, *Wittgenstein* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984). P. 159



## فى فلسفة اللغة

### حول جدل دريدا و أوستن و سيرل

ماهر شفيق فريد<sup>(١)</sup>

ترمى هذه المقالة القصيرة - كما هو واضح من عنوانها - الى استكشاف جانب لو جاتيين من فلسفة اللغة وذلك من خلال المناظرة التى جرت على الورق بين جاك دريدا<sup>(٢)</sup> وجون أوستن<sup>(٣)</sup> وهى المناظرة التى دخلها جون سيرل<sup>(٤)</sup> للدفاع عن الثانى واعتمد بصورة اساسية على فصلين : احدهما يحمل عنوان "المواضعة والمعنى" : دريدا و أوستن "بقلم جوناثان كلر"<sup>(٥)</sup> من كتابه المسمى فى التفكير : "نظرية الادب فى سبعينيات القرن العشرين" (١٩٨٢ مطبعة جامعة كورنيل) وقد اعيد طبعه مع تقديم من جانب المحررين - فى كتاب "النظرية الادبية المعاصرة: الدراسات الادبية والثقافية" بتحرير روبرت كون دافس ورونالد شليفير ١٩٩٤، الناشر: لونجمان ، نيويورك ولندن) والفصل الثانى يحمل عنوان "رسائل الى الوطن : دريدا و أوستن والرابطة بأكسفورد" وهو الفصل السابع من كتاب كريستوفر نوريس<sup>(٦)</sup> عن دريدا فى سلسلة كتب فونتقا (١٩٨٧ لندن)

نحن هنا بلزاء ومنظر امريكى للأفعال الكلامية - سيرل - وفيلسوف فرنسى - دريدا قرأ على نحو مغاير كتاب عالم اللغة البريطانى لوستن المسمى كيف نصنع اشياء بالكلمات (١٩٧٥ كمبردج : ماساشوستس) وهو من علامات الطريق فى فلسفة اللغة . وينحاز كلر الى جانب دريدا مبينا كيف ان رد سيرل على الفيلسوف الفرنسى (وذلك فى مقالة عنوانها "اعادة الاختلافات : رد على دريدا بمجلة "جليف" Glyph (١٩٧٧) يخطئء الدراك مراميه .

ويبدأ كلر فصله بشرح محاولة أوستن تحديد معنى المنطوقات utterances على اساس نسق من الافعال الكلامية ، نسق يوفر قواعد تواضع الناس عليها تتضمن

<sup>(١)</sup> استاذ الأدب الإنجليزي ، جامعة القاهرة

الملاح السياقية للمنطوقات ان محاولة اوستن تصف المنطوق والمعنى على نحو مستقل عن نية المتكلم . بمعنى ما هو قائم في ذهن المتكلم عن شروعه في الكلام . ويفرق اوستن بين الافعال الكلامية الجادة وغير الجادة ، بينما يرى دريدا ان هذا يدق اسفينا يعاد به ادخال نية المتكلم في حدثنا عن المعنى وبذلك يحبط اوستن مشروعه الخاص ، وهو مشروع يتعاطف معه دريدا الى حد ما . ودعوى سيرل المضادة - دفاعا عن اوستن - هي ان دريدا قد اساء فهم استخدام اوستن المنهجي لكلمة "جاد" وانه يستخلص من الكلمة اكثر مما يسوغ له ان يفعل . ويرى كلر ان سيرل قد اخفق في مواجهة القضايا التي يثيرها دريدا في نقده لاوستن كما يحتمل ان يكون سيرل قدسها عن مدى مشروع اوستن.

ويولى كلر اهمية خاصة لمصطلحي "الاكمال supplementarity وامكانية التكرار iterability وهما مفهومان مفتاحيان لفهم مناظرة سيرل/دريدا (تصوص دريدا ذات الصلة هنا هي فصله المسمى "التوقيع الحدث السياق: من كتابه "هوامش الفلسفة" ، باريس ١٩٧٢ ومقالته المسماة Limitel Inc بالتيمور ١٩٧٧ ان "الاكمال" مصطلح دريدى يعنى (فى الفرنسية) تكملة او إضافة الى شىء ما كما يعنى استبدالاً او احلال شىء محل شىء . اما امكانية تكرار الخطاب فتثير فكرة عدد لا متناه من السياقات للمنطوق بما يجعل من الممكن تقرير المعنى دون رجوع الى شفرة Code لمواصفات السياق. وما يقوله دريدا فى النهاية هو ان إمكانية عدد لا متناه من المواضع تحبط مشروع تقديم شفرة منهجية لها .

\*\*\*\*\*

يقول كلر فى فصله "المواضع والمعنى : دريدا واوستن" ان المعنى فى منظور دى سوسير ، نتاج مواضع لغوية ، ثمرة نسق من الاختلافات . فلكى نفس المعنى نحتاج الى ان نطرح علاقات تضاد وامكانيات تضام تشكل اللغة ولكن المشكلة هنا كما لاحظ كثرون هي ان نظرية تشتق المعنى من مواضع لغوية لا تفسره كلية . فلو نظر المرء الى المعنى على انه نتاج علاقات لغوية متجالية فى منطوق فسيكون عليه ان

يواجه الحقيقة الماثلة في ان المتكلم يمكن ان يعنى امورا مختلفة بنفس السلسلة اللغوية وذلك في مناسبات مختلفة . ان قولنا "اتستطيع ان تحرك ذلك الصندوق؟" قد يكون طلبا او سؤالا عن مدى قوة المخاطب او حتى سؤالا بلاغيا يشير — بتسليم — الى استحالة تحريك الصندوق .

ويفرق أوستن بين نوعين من الكلام :منطوقات خبرية Constative تحتمل الصدق او الكذب اذ تصف حالة من الحالات ومنطوقات ادائية Performative ليست بالصادقة ولا الكاذبة وانما هي تؤدي فعليا ، الفعل الذي تشير إليه (كقولنا "اعد بان اسدد لك الدين الذي على غدا" ففي هذا القول اداء لفعل الوعد ) .

ولو اننا قلنا "هذا الكرسي مكسور" لأمكن ان تكون لهذه العبارة معان عديدة : "احذر من ان هذا الكرسي مكسور" ، ابلغك ان هذا الكرسي مكسور ، "اسلم لك بان هذا الكرسي مكسور" ، "اعلن لك ان هذا الكرسي مكسور" ، "أشكو إليك من ان هذا الكرسي مكسور" .

ويفرق أوستن ايضا بين الأفعال الكلامية locutionary acts والأفعال الإنشائية illocutionary acts فعندما أقول "هذا الكرسي مكسور" أؤدي الفعل الكلامي وهو نطق جملة (باللغة العربية هنا ) وفي الوقت ذاته أؤدي فعلا إنشائيا هو التقرير او التحذير او الاعلان او الشكوى . وثمة أيضا ما يدعوه أوستن الأفعال قبل الكلامية Peclocutionary أي الأفعال التي قد أقوم بها بادائي الأفعال الكلامية والإنشائية : فبذ أجادلك قد أفتك ، وإذ أعلن لك شيئا قد أجطك على وعي به . وقواعد النظام اللغوي تفسر معنى الفعل الكلامي ، وهدف نظرية الفعل الكلامي هو تفسير معنى الفعل الإنشائي او . كما يدعوه أوستن - القوة الإنشائية لمنطوق ما .

وينقلنا هذا إلى بعض المفاهيم الأساسية لعلم العلامات Semiotics . يقول أمبرتو إيكو في كتاب "نظرية في علم العلامات" : "العلامة هي كل شيء يمكن اعتباره بديلا ، على نحو دال ، لشيء آخر .. فعلم العلامات من حيث المبدأ هو النسق الذي يدرس كل شيء يمكن استخدامه من أجل الكذب . فإذا كان هناك شيء لا يمكن استخدامه في قول

كذبة ، فاته - عكسا - لا يمكن استخدامه في قول ما هو صادق " . إن جملة مثل "الخفاش قد حط على قبعتي" ما كانت لتكون سلسلة دالة من الكلمات لو تعذر أن يقولها المرء كاذبا . وبالمثل نجد أن عبارة "الآن أعلنكما زوجا وزوجة" - التي يقولها الكاهن عند إجراء مراسيم الزواج - لا تكون أدائية إلا إذا كان من الممكن أن تخطئ هدفها ، أي أن تستخدم في ظروف غير ملائمة ودون أن يترتب عليها توثيق عزوة الزواج.

وفي رده على دريدا ، يذهب جون سيرل إلى أن فكرة أوستن هي ببساطة ، كما يلي : إذا أردنا أن نعرف ما معنى قطع عهدا أو التفوه بتقرير فمن الخير لنا أن نبدا حديثنا بعهود يقطعها ممثلون على خشبة المسرح في مسرحية أو تقارير في رواية قدمها روايون عن شخصيات في الرواية لأن مثل هذه المنطوقات - كما هو واضح - ليست حالات قياسية للعهود والتقريرات.. وقد ذهب أوستن مصيبا إلى أنه من الضروري أن نعلق مجموعة من الأسئلة عن الخطاب الطفيلي إلى أن يكون المرء قد رد على مجموعة سابقة ، منطقيا ، من الأسئلة عن خطاب جاد".

ربما كانت هذه هي "فكرة أوستن" ولكن ملائمة مثل هذه الفكرة هي - على وجه الدقة - موضع السؤال . وهنا يقول دريدا : "إن ما هو في الميزان هنا هو قبل كل شيء الاستحالة واللامشروعية البنائيان لمثل هذا الاضفاء للطابع المثالي أو التصوري idealisation حتى لو كان منهجيا وموقفا".

ويقول سيرل : "لا يمكن ، مثلا ، أن تكون هناك عهود يقطعها الممثلون في مسرحية لو لم تكن هناك إمكانية قطع عهود في الحياة الحقيقية" . ومن المحقق أننا متعودون على التفكير بهذه الطريقة : فالعهد الذي أقطعه على نفسي حقيقي ، والعهد في مسرحية محاكاة خيالية لعهد حقيقي ، إعادة فارغة لصيغة تستخدم في قطع عهود حقيقية . ولكن من الممكن أن يحاج المرء قائلا إن علاقة الاعتماد هذه تتحرك أيضا في الاتجاه المقابل : فلو لم يكن من الممكن لشخصية في مسرحية أن تقطع على نفسها عهدا ، لما كانت هناك عهودا في الحياة الحقيقية ، لأن ما يجعل العهد ممكنا (في رأي

أوستن) هو وجود إجراء متواضع عليه، أو صيغ يمكن إعادتها. فلكي أتمكن من أن أقطع على نفسي عهدا في الحياة الحقيقية يتعين أن يكون ثمة إجراءات ممكن إعادتها أو صيغ كذلك المستخدمة على خشبة المسرح.

لا يمكن لسلسلة من الكلمات أن تكون ذات دلالة إلا إذا كان من الممكن إعادتها ، إلا إذا أمكن تكرارها في سياقات وغير جدية جدية متنوعة ، إلا إذا أمكن إيرادها Cited أو محاكاتها محاكاة ساخرة parodied. ليست المحاكاة عرضا يقع لأصل ، وإنما هي شرط إمكانه . لا يمكن أن يكون هناك أسلوب أصلي مميز لهمنجواي إلا إذا تسنى إيراده، ومحاكاته محاكاة جادة ، ومحاكاته محاكاة ساخرة . فلكي يوجد مثل هذا الأسلوب يتعين أن تكون هناك ملامح يمكن التعرف عليها تسمه ، ويتعين أن يتمكن المرء من عزلها بوصفها عناصر يمكن تكرارها ، وهكذا فإن إمكانية التكرار المتجلية ، فيما هو غير أصيل ، واشتقائي ، ومحاك ، ومحاك محاكاة ساخرة ، هي ما يجعل الأصيل أو الأصلي ممكنا .

ويورد أوستن مثال الزواج تدليلا على حاجته. فعندما يقول القس : "الآن أعلنكما زوجا وزوجة" فإن منطوقه يؤدي ، بنجاح ، فعل ربط اثنين برباط الزواج إذا استوفى السياق شروطا معينة : ينبغي أن يكون المتكلم شخصا رخص له بعقد الزيجات ، ينبغي أن يكون الاثنان اللذان يخاطبهما رجلا وامراة غير متزوجين ، وقد حصلنا على تصريح بالزواج ، وأن يكونا قد تفوها بالعبارات المطلوبة في الاحتفال الذي سبق الكلمات (كان يقول كل من العروسين : إني أفعل " I do ردا على سؤال الكاهن "أقبل" أو "تقبلين" هذا الرجل أو "هذه المرأة "زوجا" أو "زوجة" لك؟ . ولكن هب أن متطلبات الموقف قد توافرت ولكن أحد طرفي الزواج كان واقعا تحت تأثير تنويم مغناطيسي ، أو أن كل جوانب الاحتفال كانت مستوفاة ولكنها دعيت "بروفة" أو تدريبا على عقد القران الحقيقي ، أو أنه ، على حين كان المتكلم قسا رخص له بعقد الزيجات ، والزوجان قد حصلنا على الترخيص المطلوب ، فإن ثلاثتهم كانوا يمثلون في مسرحية تصادف أنها ضمت مشهد عقد زواج.

أو أنظر ماذا يحدث لو أنه ، بعد إتمام مراسيم عقد الزواج ، قال أحد العروسين : إنه كان يمزح عندما قبل الاقتران بالطرف الآخر - إنه كان يتظاهر بالقبول ، أو يجري مجرد بروفة ، أو يتصرف تحت ضغط واقع عليه كان يكون أبو العروس - طوال الاحتفال - يصوب إليه مسدسا على سبيل التهديد . سنضطر في هذه الحالة إلى أن نعيد النظر في القوة الإنشائية للمنطوق : إن المعنى محدود بالسياق ، ولكن السياق بلا حدود .

ولناخذ مثلا آخر . أي فعل كلامي يمكن أن يكون أكثر جدا من فعل التوقيع على وثيقة وهو أداء قد تكون نتائجه القانونية أو المالية أو السياسية هائلة ؟ فبالتروقيع على وثيقة يغدو المرء - في ثقافتنا الراهنة - مسنولا مسنولية كاملة عما ورد فيها . إنه ينتوي ما تعنيه ويؤدي على نحو جاد الفعل الدال الذي تنجزه الوثيقة .

التوقيع ، شأنه في ذلك شأن الأفعال الكلامية يتضمن (١) اعتماد المعنى على عوامل مواضعية وسياقية ، ولكنه يتضمن أيضا (٢) استحالة استنفاد الإمكانيات السياقية بحيث يمكن وضع حدود للقوة الإنشائية ومن ثم (٣) استحالة التحكم في أثر فعل الدلالة أو قوة الخطاب باضطرناح نظرية سواء كانت تتوسل إلى نوايا الذوات أو إلى شفرات وسياقات .

\*\*\*\*\*

ننتقل الآن إلى ما يقوله كروستوفر نوريس في كتابه "دريدا" عن جدل دريدا وأوستن وسيرل . لقد شن الكثيرون من أتباع التيار الرئيسي في الفلسفة الأنجلو - أمريكية - تيار التحليل المنطقي - هجماتهم على دريدا لأن كتاباته تتخذ منعطف "أدبيا" (شأن كثير من الكتابات الفرنسية الحديثة) ولأنه يدفع بالأسلوب إلى مكان الصدارة على حين لا يولي مسائل الفلسفة "الجدية" العناية التي تستحقها . كذلك يتهمون به بأنه محا الخطوط الفاصلة بين "الفلسفة" و "الأدب" معالجا الأولى على أنها مجرد ظاهرة نصية ومن ثم فإنه يخضع "العقل" لـ "البلاغة" .

ويتخذ سيرل موقفا قريبا من ذلك عندما يحاسب دريدا قائلا إنه أساء قراءة أوستن إساءة صارخة وذلك في صدد نظرية الفعل الكلامي وعلى أحد المستويات يمكن النظر إلى هذا الجدل على أنه مثل من أمثلة كثيرة (وإن يكن مثلاً متطرفاً) للسجال بين المنطق الأجلو - سكسوني القائم على حسن الإدراك المشترك Commonsense والتدويمات العالية للنظرية الفرنسية بعد البنيوية . ودريدا ذاته يعبر عن شكه فيما إذا كان من الممكن لمثل هذه المساجلة بين موروثين فلسفيين أن تقع أساساً لولا فجوات الفهم الهائلة المتبادلة ، على طول الطريق ، بين الطرفين ، فليس ثمة شك في أن هناك انقطاعاً خطيراً للاتصالات بينهما .

ولنلخص القضية فيما يلي : يرى سيرل ، ومعاً أنصاره في المعسكر "التحليلي" أن دريدا قد أساء قراءة نص أوستن بمعنى أنه صمم على ألا يصدق أن هذا الأخير نجح في أن يقول ما يعنيه ، أو أن يعني ما يقول . ويفترض دريدا ، على العكس ، أن أكثر المواضيع كشفاً في نص أوستن هي تلك التي نجد فيها أن اختياره لاستعارته وأمثالاته الرمزية وتعبيراته يخلق مشكلات حقيقية لأي امرئ يريد أن يقرأ نصه قراءة فاحصة . وعند سيرل أنه لا وجود لمثل هذه المشكلات وإما هي نتاج لتصميم دريدا الملتوي على تجاهل المعنى الواضح لكلمات أوستن ، واتجاه نواياه ، بينما يتمسك دريدا بتفاصيل ثانوية يمكن للفلسفة - الفلسفة الجادة - أن تغض الطرف عنها. أيمن أن يكون دريدا جاداً عندما يضع موضع المساءلة الفكرة القائلة إن اللغة ، أساساً ، وسيلة للتوصيل وأن التوصيل وظيفتها المثلى ؟ أو عندما يوحى فطياً بأن الأفعال الكلامية الملفقة أو الخيالية (هي التي يستبعد أوستن من مجال الاعتبار "الجاد") قد تكون في الحقيقة هي النموذج للمنطوق الأداني بعامه ؟ أو عندما يضيف طابعاً إشكالياً على فكرة "السياق" إلى الحد الذي ينكر معه إنها يمكن أن تكون أساساً لتقرير ما تعنيه الأفعال الكلامية في أي موقف معطى ؟ إن قول دريدا بهذا كله لا يمكن أن يعني (في نظر سيرل) غير أنه ليس منغمساً في حجاج فلسفي "جدي" .

هكذا ينظر سيرل إلى ما بعده إهمالا بالجملة - من جانب دريدا - للبروتوكولات الأولية للحجاج الفلسفي . وعنده أن التفكير خليك أن يتنكب جادة الصواب إذا هو غنى ، أكثر مما ينبغي بمسائل الأسلوب " الأدبي " ، أو إذا تركنا البلاغة نقف في طريق الاتساق المنطقي المباشر . ولكن الحقيقة - في رأي كرسنوفر نوريس - هي أن نص دريدا يمتلك صرامة خاصة به ، وهو ما قد نفعل عن ملاحظته إذا تركز اهتمامنا على الألعاب اللغوية التي يلعبها على حساب سيرل . إن دريدا لا يقول باستحالة كل اتصال ، وإنما هو يضع موضع المسألة حق الفلسفة في أن تقيم - بالجملة - نظرية في العقل واللغة على أساس من أفكار الحس المشترك التي تعمل بكفاءة في مجالات الحياة العملية ، ولكنها تتخذ طابعاً آخر عندما تعد مبدأ فلسفياً . ولهذا يمضي دريدا شوطاً بعيداً في محاولته إثبات أن نص سيرل يمكن أن يرد عجزه على صدره بما يناقض افتراضاته الخاصة الحاكمة . إن دريدا لا ينكر أن اللغة ذات جانب " دولي " يسمح لنا - مرة أخرى ، في مجالات الحياة العملية - بأن نفسر ألواناً متنوعة من المنطوقات الأدائية بما يتمشى مع الموضوعات ذات الصلة ، ولكنه - بالتأكيد - يرفض الفكرة القائلة إن الفلسفة تستطيع أن ترسي قواعد هذا الإجراء بأن تشرح كيف يجمل باللغة أو ينبغي عليها أن تعمل إذا أريد لعملها أن يكون ذا معنى .

وظاهرياً يبدو أن سيرل يقف في جانب العقل المشترك بينما دريدا يسلك الدرب الفرنسي المؤلف : درب التجريد الميتافيزيقي . ولكن الواقع أن جدلهما يكشف عن انعكاس غريب لهذه الأدوار التقليدية . فبما سيرل هو الذي يترجم مطلب ديكرت - مطلب " الأفكار الواضحة المتميزة - إلى نظرية في الفعل الكلامي قائمة على فكرة اتصال ذي امتيازات خاصة به بالمعاني والنوايا . بل أن دريدا يذهب إلى حد القول بأن مقدمات سيرل ومناهجه مشتقة من " فلسفة القارة (أوربا) وهي بشكل أو بآخر باللغة الحضور في فرنسا " بمعنى أنها مشتقة من موروث تفكير هرمينوطيقي أوربي .

وقد نشأت الهرمينوطيقا - من حيث هي نسق فلسفي واع بذاته - مع الانعطافة التأملية التي حدثت في القرن التاسع عشر في صدد كتابه التعليقات والشروح على



الكتاب المقدس ودراسة اللغة ثم هذب من حواشيها وطورها - لغايات كثيرا ما كتبت باللغة الاختلاف عما كانت تتغياه عند نشأتها - مفكرون من طراز هيدجر وجلا دام وريكور. وهكذا تنطوي كتابات أوستن وسيرل في رأي دريدا على ميتافيزيقا مخبوءة ويكون من حق دريدا (في رأي نوريس) أن يدعي أنه قرأ أوستن على نحو أدق - وأشد صرامة - مما فعله أنصار أوستن المخلصون مثل سيرل .

من الخطأ إذن أن ننظر إلى الجدل بين هؤلاء الثلاثة على أنه تبادل طقسي للطلقات بين ثقافتين مختلفتين . إنه خطأ (أولا) لأن القضايا التي يتضمنها هذا الجدل أكبر من أن تكون محدودة بحدود ثقافتين ، وإنما هي - في رأي دريدا - تشمل كل ما هو في الميزان في مغامرة الفلسفة . وهو (ثانيا) خطأ لأن استراتيجيات دريدا التفكيكية ليست مجرد نوع من التلاعب اللامسنول بالكلمات ، وإنما هي تأمل صارم متسق في المشكلات التي نجمت عن نسيان الفلسفة طابعها المكتوب أو النصي . و (ثالثا) نجد أن الأنوار في هذه المواجهة الثلاثية تنعكس أحيانا على نحو غريب حتى ليستطيع دريدا أن يتساءل : " أليس سيرل في النهاية أكثر قارية (أوربية) وباريسية مني ؟

والواقع أن دريدا لا يتماهى مع الموروث الفلسفي "الفرنسي" باعتباره نقبضا للموروث "البريطاني" وإنما تكشف نصوصه المتأخرة - مثل كتابه المسمى "البطاقة البريدية" - من سقراط إلى فرويد وما بعده " (باريس ١٩٨٠) - عن تنامي اهتمامه ببعض فلاسفة أكسفورد واستخدامه التفكيكي لبعض أفكار مفكرين من طراز أوستن وجلبرت رايل<sup>(١)</sup> . إن ما يجنب دريدا إلى هذا المناخ الفكري الأكسفوردي هو اختلافه عن المناخ الأمريكي ذي الطابع الاحترافي ، وانفتاحه على المجازات المعنوية والانعطافات الخيلية في الحجاج ، واهتمامه بموضوعات تهمة هو شخصيا مثل الفرق بين استخدام Using الكلمات ومجرد إيرادها Citing أو ذكرها Mentioning إن أكسفورد في نظره يوتوبيا جذابة بقدر ما تمثل نمطا من التفلسف يقوض على نحو حاد كل الأنساق الفكرية الأصولية أو السنية Orthodox الراسخة (بما في ذلك "الفلسفة اللغوية" التي يعتنقها (سيرل وأضرابه) . لا غرابة إذن في أن تكون أكسفورد هي مسرح

"الفصل" الأول من كتابه "البطاقة البريدية" وهو يتضمن سلسلة بطاقات بريدية موجهة من دريدا إلى مراسلين (حقيقيين أو خياليين). وكانت مناسبة ذلك هي زيارة قام بها دريدا لبريطانيا في عام ١٩٧٧ حيث قضى عدة أسابيع في أكسفورد يحضر قاعات بحث أو يقرأ - بطريقة اعتباطية - في المكتبة البولندية (إحدى مكتبات جامعة أكسفورد).

ويختتم نوريس فصله بقوله إن كتاب "البطاقة البريدية" هو أكثر أعمال دريدا إمعانا في المغامرة بهدف انتزاع التفسير من قبضة نماذجه واستعاراته القائمة على مركزية الكلمة Logocentrism. ولكن بديهي أنه لا يعني بذلك أن علينا أن نستغني عن نظام البريد، أو أن نشطب قواعد الفلسفة التقليدية ومواضعها أو أن نعامل النصوص على أنها مفتوحة لأي نوع من القراءات الجامحة القائمة على مفارقات تاريخية. وإنما هو بالآخرى يرمي إلى التخفف من عبء القاعدة التي تمنع الفلسفة من أن تولي اهتماما - اهتماما فلسفيا "جادا" - لتلاعب الظروف والصدفة والضرورة، وكلها عوامل تحكم خلق الفلسفة.

#### الهوامش

- (١) جاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في البيار بمدينة الجزائر في ١٩٣٠. تلقى دراسته في كلية المعلمين العليا بباريس وجامعة هارفرد بكامبردج، ماساشوسيتس ١٩٥٦-١٩٥٧. اشتغل بالتدريس في السوربون ١٩٦٠-١٩٦٤. منذ ١٩٦٥ وهو أستاذ لتاريخ الفلسفة بكلية المعلمين العليا في باريس. كان يعيش في باريس. أهم أعماله الفلسفية المنشورة: "أصل الهندسة" لأدموند هوسرل، ترجمة ومقدمة ١٩٦٢، الصوت والظاهرة: مدخل إلى مشكلة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل ١٩٦٧، "الكتابة والاختلاف" ١٩٦٧، "في علم الكتابة" ١٩٦٧، "الانتشار (الثشت) ١٩٧٢، "هوامش الفلسفة" ١٩٧٢، "مواقع" ١٩٧٢، "أركيولوجيا الفراغ من المعنى: قراءة كوندراك" ١٩٧٣، "ناقوس" ١٩٧٤، "هزات: أساليب نبشه" ١٩٧٨، "الصدق في فن التصوير" ١٩٧٨، "البطاقة البريدية: من سقراط إلى فرويد وما بعده" ١٩٨٠، "أذن الآخر" ١٩٨٢، "ذكريات لبول دي مان (محاضرات) ١٩٨٤. وأكثر كتابات دريدا توضيحا لبرنامج (فيما يقول جوزيف آدمس في "موسوعة المصطلحات الأدبية المعاصرة" هو كتابه "في علم الكتابة" ١٩٦٧ الذي عرف به أكثر من غيره في أمريكا الشمالية، ويستأنف كثيرا من اهتماماته المركزية. يعادله بذرة حفنة من المقالات الباكورة مثل: "صيدلية أفلاطون" ١٩٦٨، الأسطورة البيضاء ١٩٧١ فضلا عن مقالته المكرسة للاصطلاح الذي ربما كان قد عرف أكثر ما عرف به: الاختلاف/الإرجاء ١٩٦٨. كانت أكبر تأثير لدريدا في الولايات المتحدة الأمريكية حيث أهدى عمله شكية نقدية جديدة ارتبطت في البداية بما عرف بمدرسة ميل للفنك. وهذا التأثير، خاصة فيما يتعلق باستراتيجية القراءة التي طورها من أجل تفكيك النصوص، واضح في عمل بول دي مان، و ج. هيلس ميلر، وباربارا جونسون وغيرهم. لقد أثبت عمل دريدا - رغم الخلاف الكبير الذي أحاط به - أنه، في آن واحد، متسق على نحو ملحوظ في تطويره لمعتقداته الأصلية ومتنوع على نحو مذهش في تطبيقاته. ويؤكد دريدا (أنظر كتاب "نظرية الأدب في القرن

المعشرين" بتحرير نيوتن) مركبة الكلمة في الفكر الغربي. بمعنى أن المعنى يتصور على أنه يوحد مستقلا عن اللغة التي يوصل لها ومن ثم فهو ليس حاضما للعب العلاقة . ويدمر دريدا أي إندماج بين الدال والمدلول . وعنده أن الاستقلال السيمويطي للكتابة يستتبع أن المعنى يرحا دائما حيث إن من شأن الكتابة أن تنتج المعنى في عدد غير محدود من السياقات الممكنة التي قد توجد في المستقبل.

ويذكر جون بك ومارتن كويل في كتابهما "المصطلحات الأدبية والنقد" أن دريدا أدخل مفهوم الـ **difference** : بمعنى أن الكلمات تتحدد باختلافهما عن سائر الكلمات ، وأي معنى يوحل إلى ما لا نهاية إذ تقضي بنا كل كلمة إلى كلمة أخرى في نسق الدلالة . إن اللغزة لا يكون لها معنى إلا إذا فرض القارئ معنى ثابتا على الكلمات ، والقراء يحشون عن مثل هذا المعنى لأهم ملتزمون بفكرة الحضور : ففكرة أنه يعمل أن يكون هناك محال إليه **referent** وأنه يعمل بالكلمات أن يكون لها معنى من حيث علاقتها بحضور ما خارج النص .

(<sup>٢١</sup>) جون لانجشو أوسن (١٩١١-١٩٦٠) فيلسوف بريطاني حاصر في أكسفورد وهارفرد وكمبريدج (ماساشوسن) وكاليفورنيا (بركلي). من أهم أعماله : أوراق فلسفية ١٩٦٢ / كيف تصنع أشياء بالكلمات ١٩٦٢.

(<sup>٢٢</sup>) جون روجرز سول (ولد في ١٩٣٢) فيلسوف أمريكي من أهم أعماله : الأنعال الكلامية ١٩٧٩ ، التقصيدة: مقالة في فلسفة العقل ١٩٨٣ ، العقول والأعناخ والعلم (محاضرات) ١٩٨٤.

(<sup>٢٣</sup>) جوناان كلر (ولد في ١٩٤٤) باحث أمريكي معاصر من أهم كتبه : البويطيقا النبوية (١٩٧٥) له ترجمة عربية) ، فلوبيو: استحقاقات اللاتين ١٩٧٤ ، سوسر ١٩٧٦ ، رولان بارت ١٩٨٣ ، في التفكيك ١٩٨٢ ، تأطير العلامة : النقد ومؤسساته ١٩٨٨ واشترك في ترجمة كتاب دريدا المهدي إلى ذكرى بول دي مان من الفرنسية إلى الإنجليزية

(<sup>٢٤</sup>) كريستوفر نوريس (ولد في ١٩٤٧) باحث بريطاني وأستاذ للأدب الإنجليزي في جامعة ويلز بكارديف منذ عام ١٩٧٨. حصل على اللياس والدكتوراة من جامعة لندن . من مؤلفاته دراسته للشاعر الناقد الإنجليزي وليام إميسون و : التفكيك ١٩٨٢ ، الانعطافة التفكيكية ١٩٨٣ ، صراع الملكات ١٩٨٥. حرر عددا من الكتب منها كتاب عن موسيقى شوستاكوفيتش ترجمت أعماله إلى عدة لغات وحاضر عشرات قصيرة ، في جامعات أمريكا والمهند وبولندا وغيرها.

(<sup>٢٥</sup>) جلبرت رايل (١٩٠٠-١٩٧٦) فيلسوف بريطاني كان أستاذ بجامعة أكسفورد ومحرا لمجلة **Mind** الفلسفية. من أهم كتبه: جون لوك عن الفهم الإنساني ١٩٣٣ ، مناقشات فلسفية ١٩٤٥ ، مفهوم العقل (وهو أهم أعماله) ١٩٤٩ ، مقالات في المنطق واللغة ١٩٥١ ، حيوان عاقل ١٩٦٢ ، رحلة أفلاطون ١٩٦٦ ، دراسات في فلسفة الفكر والعقل ١٩٦٨ ، عن التفكير ١٩٧٩.

## جاك دريدا: ثقافة "التفكير" تختلف من بلد الى اخر

### منى طلبية

من هو دريدا صاحب نظرية التفكير هو الفيلسوف ذو الأصل الجزائري أم المنظر الأوربي الفرنسي ؟ أم الأستاذ المحاضر في الجامعات الأميركية ؟ ماذا نعني بالتفكير ؟ أهى فلسفة ؟ أم منهج للنقد الأدبي ؟ أم موقف سياسي ؟ وما الذى يهينا نحن فى وطننا العربى - من الرجل وفلسفته . هذه اسئلة نطرحها بالكاد بعد مرور أكثر من ثلاثين عاما استطاع خلالها رائد التفكير جاك دريدا أن يكون واحدا من أكبر مفكرى القرن العشرين فى العالم نطرحها بالكاد بعد حضور المفكر الفيلسوف الى مصر بدعوة الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة ، ولمدة ثلاثة أيام وقد لقي فى اليوم الأول محاضرة عن مستقبل التفكيرية والطوم الإنسانية فى جامعة الغد وترجمت المحاضرة إلى العربية وعرض بعدها فيلم تسجيلى عن دريدا وفى اليوم التالى والثالث على التوالي حاوره من خلال مواوئد مستديرة - بعض المفكرين والنقاد المصريين فى قضايا التفكير والفلسفة والتفكير والنقد الأدبى ولاشك أن ثمة توجسنا وشغلا اعتبرنا المثقفون المصريين فى الخفية لم الظاهر خلال لقائهم دريدا

اولا: لأن موعد الزيارة ولعب تاجع المشاعر الوطنية الغاضبة من جراء القصف الاسرائيلى الغاشم للبنان ، ثانيا : لأن كل مواقف السياسية بدت غير ذات صلة واضحة بفلسفته التفكيرية ، ثالثا : لأن ما انتهى إلينا فى عالمنا الثقافى العربى - من معرفة للتفكير ضئيل . إذ لم يترجم من اعمال الكاتب إلا كتاب " اشباح ماركس " . وبضعة اجزاء من " الكتابة والاختلاف " او بعض مقالاته فى حين أن مؤلفاته بلغت العشرات ، رابعا : لان بعض الأبيات الوسيطة التى قدمت لنا او قرأت لنا التفكيرية لم تكن بذاتها للتعرف عليه . إن لم تكن شوهدت الصورة أكثر مما اجلتها علاوة على أن مؤلفات دريدا فى لغاتها الأصلية يكتنفها الغموض والصعوبة أساسا . وقد قال لى احد الباحثين الفرنسيين المرموقين حين علم أننا نترجم كتاب " علم اصول الكتابة " من الفرنسية الى العربية " عليكم ان تترجموه لنا الى الفرنسية أولا !

ولاشك أيضا ان زيارة دريدا الى مصر كانت حدثا ثقافيا مهما اذ اكتظت قاعات المجلس وباحاته بالجمهور على غير توقع وطالت المناقشات مع المثقفين المصريين الى حد خرج بها في معظم الاحيان عن المواعيد المقررة لانتهاؤها . وتنوعت .

نبرات الخطأ ما بين الهجوم والتعاطف والإستفهام لدى المحاورين وما بين الغضب حيناً والرغبة القديرة والمسببة أحيانا من قبل الفيلسوف - في التعرف بفلسفته وكانت حلقات النقاش - في تقديري - خصبة ومفيدة ، وتطرقنا الى موضوعات مهمة وقد مثلت أجيالا متفاوتة وعددا من التيارات الثقافية والإجهاات السياسية المعادية للتفكير ، أو العارفة به أو المتسائلة عن جدواه أو المدققة في تفاصيله والحق أن جل هذه التحوارات دارت في اطار ثرى وجدى ولم يحتد النقاش الا ازاء رأى او اثنين من مجمل الآراء المطروحة .

واراد دريدا في رده على هذه الآراء او حتى الاتهامات ان يحيل اصحابها الى قراءة اعماله قبل الاعتراض والمناقشة وعلى الوجه الآخر كان يقارع المعارضات الموضوعية بالحجة وبدا حريصا على محاوره حقيقية مع اصحابها .

وفي تقديري ان هذه الزيارة عرفت نجاحا لا نظير له في التاريخ النشط للمجلس الأعلى للثقافة . فكانت تتوجا لجهود حقيقية بذلها العاملون في المجلس والمثقفون المصريون وقد اثارت قضايا واسئلة ما كان لها أن تنهض لولا هذا اللقاء المفتوح بين مختلف الأطراف . وحفزت الرأى الثقافى العام الى مزيد من التعرف - لا التبنى - على تيار فكري مؤقر في الفكر العالمى فى القرن العشرين . واخيرا اترك الرجل البلاد يملأه الإعجاب ببطل احب ان يراه طيلة حياته ووصف لقاءه به فى الجلسة الافتتاحية بمن يلتقى ذاكرته السحيقة ويراها رؤية العين ورحل عنه وهو على يقين بان الصورة النمطية التى يكرسها الغرب عن هذا العالم مخالفة لواقعه الحيوى . ونظرا الى الاقبال الشديد على الجلسات شاب اللقاء بعض القصور اذ لم تكن القاعات كافية لاستيعاب الحضور وادى الى غياب الترجمة الفورية إلى استغراق وقت طويل مما قاد إلى اختزال المدخلات المقررة على جدول الاعمال وإلى شكوى آخرين من عدم الترجمة الكاملة لكل ما قيل . واعتقد ان من المفيد من انتهاء زيارة دريدا ان تعقد جلسة خاصة بالمشاركين فى هذه الندوة المهمة لمراجعة

أهم ما أثرته من قضايا في مجال التعليم الجامعي الحر . والنقد الأدبي المبدع والفلسفة القارئة للنصوص بغية الوقوف على ما يمكن الإفادة منه أو طرحه أو اعادة تقويمه حتى لا تمر بنا الاحداث كعادتها مثل زوبعة في فئجان من دون تحريك عام لما ان له ان يتحرك وبقوة في عالمنا الثقافي العربي .

ولد جاك دريدا عام ١٩٣٠ في الجزائر ومكث فيها حتى عام ١٩٤٩ . ومع ذلك فهو لا يعرف العربية ، وقد غادر دريدا الجزائر للدراسة في فرنسا وهناك حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٧ . ويعمل الآن استاذاً للفلسفة في كلية الدراسات العليا في باريس . ولكنه حاضر كاستاذ زائر في جامعات عالمية منها على سبيل المثال جامعة بيل وجامعة تورنتو في كندا وجامعة كاليفورنيا في اميركا وجامعة تورنتو في كندا ، وجامعة الجزائر وجامعة اكسفورد في بريطانيا ، وجامعة زيورخ في سويسرا وجامعة برلين الغربية وحصل على الدكتوراه الفخرية من بعض الجامعات في مختلف انحاء العالم وعلى الكثير من الاوسمة في الفنون والادار وزار دريدا المغرب عام ١٩٩٧ ، ثم مصر التي يراها للمرة الاولى في حياته وان كان كتب عنها كثيرا ولاسيما في كتابه " في علم اصول الكتابة " la Grammatologie De والمجلس الاعلى للثقافة في صدد اصدار الترجمة العربية لهذا الكتاب المؤسس للنظرية التفكيكية في غضون الشهور المقبلة .

ولدريدا عشرات المؤلفات والمقالات أهمها : " في علم الكتابة " ، " الكتابة والإختلاف " ، " الصوت والظاهرة " ، " حواشي الفلسفة " ، " الانتشار " ، " مواقف " ، " اجراس " ، " عصر هيفل " ، " البطاقة البريدية " ، " لاهوت الترجمة " ، " الاعجاب بمندريلا " ، " عن العقل " ، " الحق في الفلفة " ، " ما هو الشعر ؟ " ، " اعترافات مبتورة " ، " عواطف " ، " اشباح ماركس " ، " سياسيت اللصداقة " ، " موسكو ذهابا وايابا " ، " الايمان والمعرفة " ، " احادية اللغة لدى الآخر " ، " عن الضيافة " ، " الامر بالاعدام " .

لاشك ان الفكر والنقد والفلسفة تزداد التحاما بالمشاكل السياسية وهذا ما نجده لدى كثير من المفكرين مثل بول ريكور وميشيل فوكو وبورديو وليونار ودريدا . غير أن الكتابة الفلسفية التفكيكية لدى دريدا لا تتم عن صلة واضحة بمواقفه السياسية الحاسمة ، فهو على

الرغم من عدم تنكره انتماؤه اليهودى الصوفى لا يمل من ادانة الصهيونية وتأييد المقاومة الفلسطينية وقد وقف ضد سياسية التمييز العنصرى ودافع عن منديلا . وكتب اخيرا مقدمة الترجمة الفرنسية للمناضل الزنجى المسلم الاميركى موميا ابو جمال . وطالب بمساندة الكتاب المهددين بالموت فى بلادهم وفى فرنسا كان من أكبر المناصرين لحقوق المتعطلين عن العمل والمهاجرين العرب .

كل هذه المؤلفات والمواقف تجعل من الصعب الإمام التام بفكر الفيلسوف وبآرائه التى تعصى على الاختزال . ومع ذلك فقد حرصت الا اكرر عليه اسئلة طرحت فى الجلسات وفى اركز حديثى معه على امور ثلاثة اولها خاص بالسياسية وثانيها يتطرق الى الجامعة وثالثها فى النقد الادبى .

\* لقد تحدثت عما اسميته كرم الضيافة المطلق بوصفه مطلباً إنسانياً يجب الا تحده الحدود اذ ان انتظار المقابل يسلب الضيافة معناها ونحن هنا فى مصر بطراً على ذهننا فوراً ان نتساءل هل يجوز حيال الكيان الاسرائيلى وممارساته العدوانية التى كان ومازال يقوم بها ضد الفلسطينيين والعرب واخيراً الاعتداءات الغاشمة على لبنان هل يجب على العرب ان يتحلوا بهذه الضيافة المطلقة لاسرائيليين الذين يسلبونهم الأرض وينفونهم او يرون تربتها بدمائهم . نحن هنا لسنا امام حالة ضيافة وإنما حالة عدوان وضغينة لاشك ان هناك دائماً خطراً كامناً فى ان يستعمر الضيف مضيفه فى هذه الحالة التى تذكرتها فاتا لست مع الضيافة المطلقة . انا مع المقاومة المطلقة لهذا الشكل من الاحتلال ولكن هنا يجب تحديد افضل طريقة لمقاومة الاحتلال ومن الطبيعى الا اقبل الاحتلال لقد عارضت دائماً وبصورة علمية كل الممارسات الاسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى . وذلك منذ زمن مبكر منذ نشأة دولة اسرائيل بل اتنى عبرت عن رأيى هذا فى اسرائيل نفسها . ولن اغير رأيى هذا وانا احدثك هنا والان فى مصر لكننى ايضا لست مع النزعات المضادة لليهودية . يجب ان ينتظر فى الأمر لكن موقفى المناصر للمقاومة واضح جداً ولا لبس فيه منذ البداية .

\* لقد كنت احد الداعين الى القرار الذى اتخذته ثلاثون دولة اوروبية فى شأن منح حق اللجوء للمثقفين والكتاب المضطهدين فى بلاد العالم النامى . الا ترى ان فى مثل هذا القرار

تيسيرا لحل سهل يحد من رغبة هؤلاء المفكرين فى الكفاح من اجل تغيير الاوضاع فى بلادهم وان مثل هذا القرار قد يودى الى تغريغ هذه البلدان من المفكرين والمثقفين المناط بهم النضال من اجل الاصلاح فى هذه البلدان ؟.

انا لم اكن متحمسا لهجرة الكتاب المثقفين من بلادهم الى فرنسا لكننا اردنا ببساطة فى البرلمان الدولى للكتاب ان نعين الكتاب المهديين بالموت او باستحالة العيش والعمل فى بلادهم على الحياة مثلما هو الحال فى الجزائر مثلا او غيرها . ويتمثل العرض الذى تمنحه هذه البلاد للكتاب فى منحهم حق اللجوء السياسى اليها فترة ما لانقاذ حياتهم واتقاذ عملهم . اتنا نساعدهم فحسب على مواصلة العمل والكتابة حتى نسمع اصواتهم والحقيقة ان ثلاثين بلدا قابلة لحق اللجوء السياسى لا تجد امامها سوى منة طلب لكتاب مهديين بالموت فى بلادهم ومثل هذا العدد بعيد عن تغريغ هذه البلاد من مفكرها وكاتبها . ولعل هؤلاء الكتاب انفسهم ليسوا سعداء بالموث فى بلاد غير العودة الى مواطنهم بمجرد ان يصلح الوضع .

تحدثت عن جامعة جديدة للعلوم الانسانية تتخذ من وثيقة الاعلان حقوق الإنسان ومن وثيقة الجيمة ضد الإنسانية عمادا لها الا ترى فى ذلك دعما للمركزية الأوروبية التى تكافح ضدها خاصة وان هاتين الوثيقتين افتقدتا الكثير من مصداقيتهما ثم الا ترى ان مثل هذه الجامعة الحرة وغير المشروطة ربما لا يمكنها ان تكون نمطا مثل بلدنا لا تعاني جامعاته من انعدام الحرية فحسب . وانما من الفوضى اساسا

لعل الانسان ية التى دعوا اليها بصرف للجامعة والاستاذ الجامعى الذى عليه وفى مقابل الكيان الحر وغير المشروط للجامعة - ان يلتزم بشهادة ايمان بالعمل الجامعى والابداع العلمى فالجامعة هنا تجعل مهنتها الحقيقية الالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة وعلى الجامعة فى هذا السبيل ان تواجه كل السلطات : سلطة الدولة والسلطة الاقتصادية وسلطة الإعلام وسلطات الدين والايديولوجيا . ومثل هذه الجامعة ، واطمننى فهى ليس لها وجود فى اى مكان فى العالم ولكن مثل هذه الجامعة الافتراضية هى ما يمكن ان تعمل وكاتها سوف تحدث ولكل ثقافة ان تبعد تصورها - وفق صيغة الجامعة ووفقا للتحديات التى تجابهها .



اما قولك أنني ادمع المركزية الأوروبية فهذا يؤلمنى لاننى علمت دائما على زعزعة هذه المركزية واولها وليس بآخرها محاولتى زعزعة مركزية الكلام فى الثقافة الأوروبية بوصفها مركزية أوروبية فى الأساس منتقلا منها الى اهمية الكتابة واحتوائها على الكثير من الخصائص التى كانت من قبل مقصورة على امتياز الكلام وحين ذكرت النصين السالفى الذكر لم أقل انهما النصان الوحيدان اللذين يرجع اليهما بل اننى دعوت الى تفكيكها هما ايضا وابتر ما ينطوان عليه من تناقضات .

\* لاحظ ان ثمة تقاربا بين التفكير والهرمنوطيقا ، فهما لا يقدمان نظرية نقدية وقاما اصول فى تفسير اللاهوت والتفكير يعثر على التناقض والاختلاف ولكنه لا يقدم غاية تغور حول الانسان وحياة الانسان وكذلك تبحث الهرمنوطيقا عن القيم الانسانية فى النص وان كنت لاحظ ان المعنى فى حين يجتهد التفكير فى ابراز تشتت المعنى هل هذا فى رايك الاختلاف بينهما ؟

- هناك على الأقل طريقتان للنظر الى الهرمنوطيقا الاولى : انها هرمنوطيقا تقليدية تمتد من شلايرماخر وحتى جادامار ويتمثل جهدا فى تفسير النص وملاحقة تعدد المعنى لرداها الى معنى مركزى فى النص وهناك طريقة اخرى وهى ما اسميه بالهرمنوطيقا النشطة التى تدخل شيئا جديدا الى النص على نحو ما نجد عند نيتشه . ومثل هذا التفسير ليس مجرد قراءة تفك شفرة النص وانما هى تفكير فى النص وابتداع لمعناه وهى بذلك تصبح اشبه بقتاج القصيدة .

من خلال هذا التمييز يبدو التفكير بعيدا عن الهرمنوطيقا فى المعنى الأول وقاما التفكير فى رايى اقرب الى المعنى الثانى وهو بذلك هرمنوطيقا جذرية فهو ينتج نصا ثانيا ، ويتفكر المعنى من صميم الاختلاف .

\* ما هى علاقة التفكير تحديدا بالعمل الادبى ؟

- ليس هناك تفكير للعمل الادبى فى ذاته وانما هناك فى كل نص ادبى طبقات فلسفية هى التى تكون مادة صالحة للتحليل التفكيرى . ان التفكير لا يهتم بالتفرد الشعري لقصيدة ما ،

ولكن هناك اشياء اخرى كثيرة فى القضية . هناك ما يمكن ان نسميه وحدات فلسفية ---- تتيج للنص تفرد او حدوثه وهذا هو ما تهتم به التفكيرية وتحاول الكشف عنه ؟ ان التفكير يعمل على النصوص التى تمتاز بقوة على النصوص التى تمتاز بقوة احتوائها على طاقة فلسفية ربما تكون اكبر واعمق من الخطاب الفلسفى الاكاديمى . ولهذا اهتمت بشعر نلارميه .

\*اذا لم يكن المفكك تابعا او خاضعا لنظرية بعينها فمن المفكك وكيف يمكن تكوينه ؟

- نعم يجب ان يكون هناك تكوين خاص للمفكك حتى يستطيع ان يمارس تفكيريا فعلا  
واكيدا فالمفكك لا يستطيع ان يفكك اى شئ وباية طريقة يجب ان يتزود المفكك بتكوين فلسفى وبكل كفاءة ممكنة ، وليست هناك كفاءة شاملة ، وانما تخصصات وكفاءات خاصة ومع ذلك فالفلسفة امتيازها فى الخطاب التفكيرى لانه خطاب لا يريد ان يكون مخصصا والفلسفة هى التى تسمح له بطريقة الحرية شرط ان يكون التفكير تفكيريا للاسلوب الفلسفى نفسه ولتراتبية الفلسفة التى تقع على قمة هرم المعرفة فى الثقافة الغربية . هكذا تمتد المعرفة الى مجالات اخرى كالمعرفة العلمية والتقنية ومعرفة اللغة .

وباختصار لابد ان يلم المفكك بمعارف عدة ونشاطات مختلفة ومع ذلك فليس المفكك مثلا فى مصر مثله مثل المفكك فى ايطاليا او الولايات المتحدة الاميركية . فالمفكك فى مصر مثلا لابد ان يكون بصيرا وعارفا بالنص وبالتاريخ التفسير وكوناته واشكالياته وباللغة علاوة على الامام او معرفة واسعة بالثقافة العلمية والتقنية الفلسفية والطاقة الافتراضية للمعلومات وربما لا يقوى على ذلك رجل واحد وانما فريق كامل من الباحثين .

. واعتقد ان المقال لم يصل الى اجابات شافية لكل ما طرح فى مقدمته من اسئلة ولكنه حاول على الاقل ان يشتق اسئلة اخرى وان يفتح منفذ للاطلاع على التفكيرية منفذ لا تغنى عن مطالعة الاصول ومعاينة مشقة القراءة واستحداث الاسئلة . فاذا كان لنا ان نفيد من التفكيرية فى ثقافتنا العربية فان هذه الافادة لن تغنى بدورها عن مسار طويل ضرورى لمراجعة تراثنا وحضارتنا واحلام مستقبلنا فالمصادرة حيال دريدا او المحاكاة التامة تخالف ما اراده نفسه بنظريته من مصير ، المسؤولية مازالت لآخر وتدارس الوعي للنفس وهذا على الاقل ما يمكن ان نستدركه من خلال تفاعل دريدا معنا وتفاعلنا معه فى زيارته القصيرة للقاهرة .

## تجربة شخصية مع دريدا

منى طلبية(\*)

### معرفة جاك دريدا

أن تتجاهل الكتاب وصاحبه محبة في الجهل هذا أمر ، ألا تقرا الكتاب ولا تعرف صاحبه إلا عبر رؤية الآخرين له هذا أمر ثان ، إن تقرا الكتاب وتجتهد لفهمه لتتصور مقداراً من الحقيقة هذا أمر ثالث ، وأن تقرا الكتاب وتتعرف علي صاحبه هذا أمر رابع أهم.

هذه أوجه تصحح عل كل محاولة لمقاربة الآخر بصفة عامة ومقاربة دريدا في وطننا العربي بصفة خاصة هذا الفيلسوف الفرنسي المعاصر الذي احتل مكانه عظمي في أدبيات القرن العشرين.

وقد مررت أنا نفسي بالمراحل الثلاثة الاخيره لهذه المقاربة لدريدا دون الاولى منها فقد دفعني انحيازي للمنهج الهيرمينوطيقي كروية موحدة للعالم الي مواجهة التفكير كروية مشتتة له وفي مرحلة أخرى كان علي ان أتعامل مباشرة مع النصوص الأصلية للفيلسوف مستبعدة في ان ما قد حصلته في المرحلة الأولى ، اي مستبعده وساط عرض الآخرين له ، وأفكاري المسبقة عنه حتى أتيح لنفسي تلقياً حراً لأفكاره وربما تفشل المحاولة فاستبقي بعضاً من الأفكار الوسيطة و أصدر علي بعضها ولكن من المؤكد أنني كلما أخلصت القراءة تكون لدي فكرة جديدة يري الحق علي نحو اخر أما أما وقد أتيح لي ان أقابل دريدا بشخصه من خلال زيارته لمصر هذا الأسبوع وكان لهذا التفاعل الحيوي بحضوره أن يتم لي معرفة اخري بالرجل وفلسفته وان يزوج بي بالفعل \_ الي بحر أوسع من الإشكاليات و الأسئلة التي صادرت بداية حقيقية للمعرفة لانهاية لها.

لقد كانت معرفتي له عبر الوسائط ضرورية في مقام أول اذ سمحت لي باستعاب لتنوعات القراءة وترا فكر الفيلسوف وإشكالياته وتنفضاته وكانت معرفتي له عبر القراءة المباشرة لبعض نصوصه وليس كلها بالطبع وسيله لتتيم عمليه

(\*) أستاذ النقد الأدبي ، جامعة عين شمس ، و مترجمة جاك دريدا إلى العربية

ادراك يقوم علي تهذيب القراءات السابقة وتنقيتها والاقتطاع منها والإضافة اليها -  
اما التفاعل الحسي معه من خلال المحاورات والمشاهدة فكان جديرال بتلقانيه  
المعرفة وعفويتها وتعميقها الي حد بعيد.

### التناقض المرفوع والغموض المستمر

أتخذ تفاعلي الحي بشخص دريدا مستويين: المستوي الاول حميم وتمثل في  
جولاتي معه وهو والسيدة الكريمة زوجته. ومجموعة الأصدقاء أنور مغيث وإيمان  
السعيد وفاطمة فتديل وصفاء فتحي وبشير السباعي وهاشم فودة بين معالم مصر  
العريقة ما بين الأهرام وسقاره ومساجد السلطان حسن والرفاعي والحسين والحاكم  
بامر الله .

ويمثل المستوي الثاني في حضوري للمناقشات الحية من قبل المفكرين  
المصريين للكاتب الفيلسوف في أعقاب محاضراته: التفكيرية والعلوم الإنسانية في  
الغد ، وفي غضون الموائد المستديرة الأدبية والفلسفية التي ضمت كبار وشباب  
المشتغلين بالثقافة والفكر في مصر.

في جولتنا الحميمة أدهشني تعفف الرجل عن كثير الكلام والتزامه بتأمل  
بليغ. يقطع من حين لآخر بنكته ذكبه وعبارات أدب ودود يتأبى علي فرض رأيه أو  
تحديد اتجاه للجولة الحرة التي أرادها صحبه لاهل مصر ومعالمها كما يشاعون وكما  
تشاء .تعروه رغبة عارمة في المشاهد والاستمتاع الي كل واحد منا ، وابداء  
الاهتمام الودود بكل شخص علي حدة في تواضع لا يتظاهر وإنما يقدر الآخر  
كالمبهور بكل ما يري وقال لنا هذه ليست مصر واحدة وإنما عدة أمصار.

أما في حلقات النقاش الرسمية فوجدنا ينتقل من قلبه الكلام الي التعبير الحر  
والمطنب عن محبة بالغة لمصر التي يزورها للمرة الأولى ، ولكنه قد تآق إليها  
طويلا عبر ذكريات زوجته الفاضلة التي عاشت حقه من طفولتها في مصر ، وعبر  
شخصيات تلاميذه من المصريين المقيمين في فرنسا وعب قراءاته الطويلة  
والممتالية عن مصر فكان لقاؤه بها كما يقول- كمن يلتقي بذكرياته ومشاعره  
السحيقة ويراهها رأي العين .

ووجدته ينتقل من حد البساطة إلى طلاقه اللسان ، ومهارات المحاوره  
وبلاغة العرض لمعرفة فلسفية وثيقة قلقة متسعة في هدوء مطعم بحبوية فكرية  
تتحدي عفوية التلقي لكلماته وحرص مهموم علي إيضاح كل أبعاد فلسفته التفكيكية  
. وإنصات نبيه للأسئلة والإحاعات لا يصادر وإنما يستلهم وأنفعال غاضب من  
الأسئلة المستخفة بأفكار عن جهل به أو عن رغبة في التجريح ، أنفعال لا يخرج  
عن حد التحكم في النفس . و آداب العالم وصلابة الموقف الذي يرغب في المزيد من  
التحاور أو التفاهم .

ولكنه كل هذا لم يزد الأمر إلا التباسا ومراوغة وبدا تحديد فلسفه الفيلسوف  
وغايتها الحقيقية أمثي بعيدة . ذلك لان أسئلة المفكرين المصريين تراوحت بين  
هموم شباب الباحثين وكبارهم كما تراوحت بين التعبير عن آليات التلقي العربي  
لفلسفه دريدا من خلال همومنا ومشاكلنا الوطنية وبين الاستفهام عن مدى انتماء  
هذه الفلسفه الي رحم إشكاليات الفكر الغربي أو تجاوزها له وزاد الأمر غموضا هذا  
التنوع الهائل للأسئلة التي طال الاستفهام عن مدى إمكان تطبيق القراءات التفكيكية  
علي النص الأدبي أو النص الديني أو النص الهامشي والاستفهام عن مغزى  
غموض النص الفلسفي عند دريدا وطابعه الشعري والتساؤل عن مادة هذا التفكير  
وعن مصطلحات التفكير علاوة علي التساؤل عن الغايات السياسية والأخلاقية  
والإنسانية لهذه الفلسفه ومدى أهميتها وعلاقتها بقضايا العالم الثالث في مواجهه  
الهيمنة الغربية وتطرق لمواقفه من الامبريالية الغربية ولعلاقاته بها برماس  
والفلسفه الغربية السابقة عليه عند هيرسرد هوسرل وديكارت وبالتفاهم العربية  
ونصوصها العربية ونصوصها الأدبية والصوفية والأخلاقية هذا بالإضافة الي  
تساؤل ملح عن ماهية التفكير واليات وأدوات مقاربته للنصوص.

كان تنوع الموضوعات وتراوحها بين متضادات وتغطيتها السريعة بفعل  
ضيق الوقت لكل من فلسفه التفكير في ذاتها وللتلقي العربي لفلسفه التفكير علي  
قصوره أو علي تعبيره عن مخاوف حقيقية كل ذلك جديرا بوسم جلسات الحوار  
بالإثارة والتشويق حتي كانت التيارات المعادية لشخص دريدا أو فلسفته هي أيضا  
منتظمة ضمن تمثيل أرحب لجميع التيارات في مصر مما زاد الحوار حيوية وإشكالا.

وجاءت مقولات دريدا لتتجاوب وهذا التناقض وهذا التنوع فتراوحت بين تنوير الغامض وبين تبديد الوضوح في أن منتصرة لأبعد مدى لفكر نخبوي معقد طامح الي المستحيل ولكنه أيضا فكر لا يستبعد أحدا ولا شيئا مهما هان أمره من دائرة اهتمامه ولا يرتضي لنفسه ابدا أن يكون فكرا مثاليا أخيرا ونهائيا .

### قراءة لفلسفة دريدا

بداء الأمر في النهاية عسيرا علي الحسم فانت لا توافق الفيلسوف ولا تخالفه ولكنك لن تشكك بعد في أن جهده العقلي جديرا بالاحترام والمعرفة علي أقل تقدير لكل هذه المعاني في مطلقها اللاهائي الذي لا تقوي علي تحديده أية فلسفة مثالية أو أي برنامج شمولي صارم . و إنما تنهض به قراءة بصيرة بواقع التضاد والاختلاف بما يسببه هذا الواقع من إشكاليات ذلك اتنا لا ندرك الأشياء الا من خلال اختلافها ولكن هذا المعني المدرك لا يمكن تاما وإنما هو مؤجل دائما وافتراضي دائما .

فهناك علاقة وفجوة بين المعاني المتناقضة هي تحد لاقتناص معني واحد وهي أيضا أشبه بالسر الذي علينا اكتشافه وتامله فلسفيا .

التفكيكية هي علي هذا النحو تفكير في المنقسم وقراءة مفسرة للنصوص وهي تعي بأن النص أثر ، وان من يترك أثرا يغيب عنه وينبغي للذات المفككة للكشف عما ينطوي عليه هذا الغياب أن تكون حرة بلا شرط ولا قيد من أي نوع وأن تذهب الي ما هو خارق وبعيد وان تتجاوز التحليل البلاغي أو النحوي التقليدي وأن تكشف عن واقع تشتت المعني في النص وعن تفرد النص ومثل هذا الكشف هو أيضا دليل علي عدم قدره علي التحكم النهائي في المعني وبذلك لا يمكن ابدا أن يستعصي التحليل التفكيكي علي التلخيص فالتفكيك ليس تحقيقا للمعني ولا معني الأحادي وإنما للمعني في تعقده في قيامه علي الاختلاف وفي تضمنه لأثار من الماضي والمستقبل ومما هو ليس الآن التفكيك إذن لا يجتهد من أجل نفي المعني ولا من أجل تسطيحه في اتجاه أحادي وإنما يبرز ما تنطوي عليه اللغة من مفارقات وتعقيدات وماورني العثور علي ما هو مؤكد في فلسفة دريدا الذي كان يصر هو من جانبه انها ليست بنظرية وليست بمنهج وإنما هي طريقه في التفكير ومن ثم فهو لا

يريد فرضها علي احد وانما هو مؤمن بها كسبيل للتفكير في النص في العالم ، ما هو مؤكد في فلسفه دريدا ومما سمح لها بهذا الانتشار المكين في تقديري -هو التفاتها لاهم ما يخص الفكر الانساني في القرن العشرين الا وهو تحرك هذا الفكر في اطار الوعي بالتعقيد وضرورية الكفاح المعرفي من أجل الابداع وأن الحرية الحقيقية لإنسان العصر القادم تقتزن اقترانا وثيقا بقدرته علي اتخاذ القرار بناء علي وعي أساسي بتناقضات المعرفة وتنوعها وضرورة شحذ العقل والقلب البشري معا لا قصي مدى بما يجعل قرارها مبدعا لا مقلدا أو تابعا أو ناشئا عن خيارات سهلة أو تعاليم مملاة سلفا.

ومن ثم ففلسفه دريدا لا تقدم برنامجا فلسفيا أو سياسيا او نقديا وهي أيضا تقاوم في صرامه العدمية والعبثية وهذا لا يعني تناقضا وانما يعني ان التفكير غائبة لا نهاية لها ولا حدود يعبر عنها دريدا بالفاظ الضيافة والعفو والسر وشهادة الأيمان بالعمل والمعرفة والعطاء .

جديره باعمال العقل والروح والانساني واجتهادها لملاحقة المعني المرجح دائما.

مثل هذه الفلسفه التي تضع قدما في واقع معقد وقدماء أخرى في الطموح الي المستحيل ليست تخليا عن الموقف:

فدريدا لا يتنكر ليهود يته وصوفيته ولا يمل من معاداة الصهيونية ودول إسرائيل ولا يكف عن مناصرة المقاومة الفلسطينية وهو أيضا لا يتنكر لمرجعيتيه الأوروبية ولكنه أيضا مناضل ضد المركزية الأوروبية ورافض لهوية أوروبية تقتصر علي ثقافتها المسيحية اليهودية دون ثقافتها الإسلامية وهو داع للتقدم الإنساني ولكنه رافض لتقدم قائم علي هيمنه ثقافية بعين ما تريد لنفسها أن تكون شمولية، وهو يري ضرورة التنوير ويرفض الظن بان تقتصر هذه العملية علي بلاد العالم الثالث دون البلاد الأوروبية التي هي بحاجة بدورها الي تنوير جديد وهو يري أن تحرر البلاد النامية من الاستعمار لا يعني توقف مقاومه الاستعمار فالاستعمار مستمر بأشكال أخر وليست هناك ثقافه بلا استعمار ويرى دريدا أنه لا يسعى الي

تفكير العمل الادبي في ذاته وانما يفكر الافكار الفلسفيه لهذا العمل وبذلك لا يبدو التفكير تناقضا ساخرا للهرمينوطيقا وانما هي هرمنوطيقا جذرية.

لا يقدم دريدا لنا حولا وانما سيلا للقراءة والتفكير وعلي هذا النحو تصبح المسئولية لقاء علي عاتق كل ثقافته علي حدي لتبتعد حريتها وقرائنها لماضيها وحاضرها ومستقبلها بلا شروط ، وعلي هذا النحو تقدم لنا التفكيرية اجراءات وليس حولا. وعلي الرغم من غقيتها اللاهاتيه فاتها لا تشدد علي الجانب التكويني الذي يتضمنه كما انها ليست فلسفه تحريضية . في كل الاحوال لا يرضي دريدا أن يفرض نظريه من داخل التفكير نفسه واجرات التفكير ذاتها وبهذا المعني لا شك انها تنثري ابداعنا للحلول. ولكن مسئوليه الحل تقع علي عاتقنا نحن فكل امانينا في مجتمع عفي لا تختلف عن حلم دريدا في جامعه المستقبل ولكن علينا أن نسارع بتحقيق هذا الحلم وفق حاجتنا وفق استفادة عميقه من كل معرفة والتفكير معرفة جديرة بهذا الاسم.



## حوار حول " الجراماتولوجى "

منى طلبة واتور مغيث مع محمد شعير

لو ان الواقع الثقافى العربى بمافية ، لترجم هذا الكتاب منذ اكثر من ثلاثين عاما .  
ولان ذلك لم يحدث فان ترجمته الان تعد حدثا ثقافيا هاما . الكتاب هو " فى علم الكتبة  
" او الجراماتولوجى للنقاد الفرنسى الشهير جاك دريدا . ولصعوبة ترجمة الكتاب فقد  
تصدى له ناقدان هما الدكتور اتور مغيث استاذ الفلسفة بجامعة حلوان ، والدكتورة منى  
طلبة استاذ النقد الادبى بجامعة عين شمس ، وقد اشتركا من قبل فى ترجمة محاضرة  
لدريدا هى " الجامعة غير المشروطة " والتي القاها دريدا فى زيارته للقاهرة منذ ثلاث  
سنوات ولم تصدر بعد كتاب بالعربية رغم ان دريدا نفسه اصدرها بالفرنسية مؤخرا  
واشتركا كذلك فى ترجمة كتاب جارودى ( كيف نصنع المستقبل ) . كما ترجم مغيث  
منفردا كتاب بيير بورديو ( اسبابا عملية ) . و الآن تورين ( نقد الحداثة ) . اما منى طلبة  
فترجمت ( الالب المهمش فى مصر ) لريشار جاكسون و ( ارتباك حول اسرائيل ) لبول  
ريكور .

استغرقت ترجمة الجراماتولوجى - كما يوضح لنا المترجمان ما يقرب من اربع  
سنوات ومازال الكتاب فى طور المراجعة النهائية ليصدر قريبا . فى هذه الندوة يتحدثان  
عن الترجمة والصعوبات التى لاقياها وعن دريدا وفلسفته التفكيرية .

اولان : المتلقى فى المشهد الثقافى لا يكاد يعرف لكما جهدا سابقا متعاطفا مع  
التفكير بقدر ما هناك تصور عن الغراب منى طلبة من التلويل والتكباب د . اتور مغيث  
على الفلسفة بترجيوعتها اليسارية المقاومة ... كيف كانت بداية التفكير فى تقديم دريدا  
بالعربية ؟

منى طلبة : التفكير ليس بعيدا عن التلويل . نحن نعمل وفق استراتيجيات  
القراءة ، فالتلويل او التفكير هما فرعان لنهر واحد يصب فى النهاية فى الحركات النقدية  
ما بعد البنيوية والتي تتمثل فى عدم وضع نظريات بلجراءات محددة لنقد النصوص ، بل

فيها نوع من التمرد على الشكل البنيوي الجامد او نوع من التمرد على الفهم الماركسي للنص حتى وان كان قد تطور بشكل ما مع لوسيان جولدمان في رؤية العالم او في غيرها . اى ان هناك توجهها لتبني استراتيجيات القراءة التى يبقى فيها القارئ بتأملاته ورصيده الثقافى ومنطلقاته الفكرية والتى على اساسها يتعامل مع الكاتب . اى ان اغللاقة لم تعد فى اطار بنية مسبقة ، ولكن فى اطار علاقة بين القارئ والنص ... وهذا ينطبق على التفكير كما ينطبق على التأويل .

فالتأويل يحاول ان يبحث عن المعنى الكلى . اما التفكير فيحاول ان يولد معانى اخرى غير ظاهر النص وفى الحالتين هما لا يتعاملان مع ظاهر النص وانما هو كامن فى النص . وما هو مامن فى النص بالنسبة للتأويليين - مثل ريكور - يتمحور او يدور حول معنى كلى . اما بالنسبة لدجريدا فهناك مناقض للظاهر . ولذلك فالتفكير ليس بعيدا عن اهتماماتى . ولذلك عندما ادليت بملاحظة لدريدا مفادها انه لايقوم بعمل شئ مختلف عن الهرمنيوطيقا قال لى : انا اقوم بعمل هرمنيوطيقا ولكنها هرمنيوطيقا جذرية ! اى انه يقوم بعمل نفس الاجراءات لانه ينتمى لنفس المدرسة ( استراتيجيات القراءة).

انور مغيث : كل الطرق كانت تدفعنى للقيام بترجمة هذا الكتاب . فقد قضيت فترة طويلة فى فرنسا وميولى متجهة نحو الماركسية ، ولما كان للماركسية اهتماماتها بالنقد الادبى وقراءة النصوص ونقد الميتافيزيقا . فان كل المجالات التى تهتم بهذه الاشياء اكون مغيا بها بالضرورة اما بهدف ان اكتشف انها لم تات بجديد او بهدف ان احدد التقاطعات بينها وبين ما سبقها ، فكونك مهتما بالفلسفة الماركسية لا يعنى ان تكون لامباليا بالبنيوية او الوجودية . ونفس الامر بالنسبة للتفكير تجد نفسك مهتما به .... وخصوصا وان الماركسية تدفع المنتمى اليها الى دراسة الفكر النقدى وتطوره وعندما ياتى دريدا ليقدّم فلسفته على انها نقد جذرى بل واكثر جذرية من الماركسية ، فانك تجد نفسك مدفوعا لترى وتبحث عن الجذرية التى تجاوز بها الماركسية وكان هذا احد مداخلى الى دراسة دريدا . كما اننى اثناء اقامتى فى فرنسا كنت اتابع . اولا باول ، محاضرات دريدا وكتبه ، وفى ذلك الوقت كان يتحدث عن عودة الدين وفكرة سيطرة

العقل الراسمالي العسكري التكنيكي على العالم ووجدت ان هذه تاويلات لها خلفية ماركسية . فهو يفسر التغيرات ما بعد الحداثية من منطلق ان هناك منظومة راسمالية عسكرية تحكم العالم وهذا جعلني اهتم بما يكتبه . والمدخل الثالث كان عن طريق هايدجر ومعرفتي بتأثيره على كثير من التيارات الفلسفية المعاصرة وعندما اسمع بعض مصطلحات دريدا مثل (ميثافيزيقا الحضور ) كنت اعرف ان هذه مصطلحات نحتها هايدجر ... واهتمامي بهايدجر اوصلني لان اهتم بدريدا وهذا طريق طويل دفعني للاهتمام بالتفكيك .

اما بالنسبة لكتاب الجراماتولوجي تحديدا ... فقد كنت ارى ومازلت ان مشكلة الفلسفة في الوطن العربي انك قد تجد فيلسوفا هاما ترجم له اما نص هامشي من نصوصه او ترجم خطأ فيتحول هذا الفيلسوف الى هامشي في ثقافته .. وهناك فيلسوف اخر ترجم له نص اساسي ترجمة جيدة فتجد لهذا الفيلسوف حضورا كبيرا ربما كان مجاوزا لقامته الفلسفية في الصعيد العالمي . فالترجمة في هذه الحالة تلعب دورا هاما في تقديم الفيلسوف في ثقافة اخرى . وهو نفس الامر بالنسبة للجراماتولوجي فهو الكتاب المركزي لدريدا وترجمته فيما ارى ضرورة كبرى لفهم فلسفة دريدا .

منى طلبية : كان كتاب الجراماتولوجي موجودا في مكتبتى عندما فكرنا في ترجمته ، اى اننى لم اذهب لاقتنائه . فهو من الكتب التى اثرت على الفكر المعاصر ، ولذلك فان من الطبيعى ان يكون مشبوكا باى تيار فكرى سابق عليه . ولا يكون مناهضا له تماما . وازمتنا في الثقافة العربية - وهذا شئ مؤسف تماما - انا نظن ان هذه التيارات الفكرية منفصلة تماما عن بعضها البعض ، ونكون بناء على هذا التصور جماعات ( مناصري التفكيك ) في مقابل جماعات ( مناصري التاويل ) ... وهكذا كل هذه التيارات تكمل بعضها البعض . وتبنى على بعضها البعض .. هايدجر يكمل هوسرل ... فجدامر ، ففوكو فدريدا .. نحن ثقافة مختلفة تؤمن بالتخصص والانفصال عما سبق ، على سبيل المثال رغم ان افكار هابرماس مناقضة لليوتار الا انك ستجده يبنى عليه ففى الغرب لا وجود لفكرة الثقافة منفصلة التيارات . الكل يعمل ليصب في نهر واحد في النهاية .

اوان : اظن ان الرافد الاساسى للحدث الاوروبى ياتى من منبع واحد هو :  
نيتشه وماركس وفرويد ؟

منى طلبية : بالتاكيد ، الكل يبنى على ما سبقه وفكرة ان ياتى فيلسوفا  
ليقول انى ساكتشف نظرية بدون الاعتماد على ما سبق فكرة غير علمية اصلا ، هناك  
تراكم معرفى وتواصل ... ولا يمكن فصل دريدا عن ريكور عن ماركس عن دولوز ،  
فالتفكيك استكمال او وجهة نظر مختلفة فى المعنى عما سبق . ونفس الامر لكل التيارات  
ال اخرى . مثلا كتبت مقالا عن ( مفهوم الحكاية عند ليونارد وريكور ) ... وهذان تياران  
يبدوان منفصلين تماما ، احدهما تيار ما بعد الحداثة والاخر الهرمنيوطيقا واكتشفت ان  
المنطلقات واحدة ولكن كل واحد يعالج الامر بطريقة .. وفي هذه الحالة لا يوجد تناقض  
وانما إثراء .. الفكر الديمقراطي لديهم ليس منحدر ا في السياسة فقط وإنما تجد نفس  
الإنصباب في الثقافة والعلم .. وهذا يعنى : التعدد في إطار مقتضيات العصر ، والتغيير  
يكون في إطار مقتضيات واقعية وليس أفكار مثالية والحال انهم يحددون المشاكل التي  
تواجههم ثم يحاولون الرد على هذه المشكلات فكريا .. وكل شخص يجتهد في محاولة  
للرد وهذا كله يصب في معالجة المشكلة المطروحة ويغذي بعضه بعضا في النهاية.

أون : الدكتور أنور أشار إلى ترجمة بعض نصوص الفلاسفة ترجمة غير  
بعيدة الغور أو الاستعاضة عن ترجمة المؤلفات الأصلية والكتب الأم والاكتفاء بترجمة  
كتبهم الشارحة يؤدي إلى أن يتحول هذا الفيلسوف إلى مؤثر هامشي في الثقافة المترجم  
إليها .. ولكننا مع ذلك نلاحظ حضورا قويا للتفكيك في الوطن العربي .. رغم أن الكتاب  
الأم لدريدا أو نصه الأساسي ( الجراماتولوجي ) لم يعرف طريقه إلى يد القارئ العربي  
بعد ، كما أن ما ترجم لدريدا من كتبه الشارحة قليل نسبيا مقارنة بفلاسفة آخرين ..  
والسؤال مشروع في هذه الحالة ، ما أسباب هذا الحضور إذن في تقدير كما؟

أنور مغيث : مسألة أن التفكيك في الوطن العربي له حضور أمر جيد ولكن  
سنجد في هذا الحضور الضخم جزءا منتجا وفاعلا وهناك جزء آخر فيه نوع من الخلط ،  
فكثير من الألفاظ المستخدمة فيه غير دقيقة المعنى ، بل أننا كثيرا ما نجد نافذا يكتب أية  
ملاحظات على عنوان الكتاب ويسمى ما يكتب تفكيكا .. بالتأكيد ليس دوري أن أتحوّل

إلى باحث معياري لأحدد أن كان ما يكتبه هذا الناقد أو ذاك يدخل في إطار التفكير أم لا ، وكل ما في الأمر أننا نحاول أن نوفر للناقد من خلال ترجمة (الجراماتولوجي) المصدر الأساسي أو الكتاب الأم ليكون تعامله مع هذا المنهج أكثر إحكاما وأكثر علمية وهذا هو الهدف الأساسي من الترجمة.

ولا شك أن هناك عوامل كثيرة ساهمت في انتشار التفكير في الوطن العربي. ولا أحب أن أرجع مسألة إزدهار أي اتجاه فكري أو نقدي إلى (الموضة) لأن في تلك استهانة بالأسباب الحقيقية كما أن كلمة (موضة) ليست تفسير للأمر. لماذا انتشر ولماذا كان هناك احتياج له ولماذا يشعر الناقد عند استخدامه للتفكير كمنهج أن ذلك يضيف إلى كتابته رصيذا رمزيا يجعل الكثيرين يتعاملون مع كتاباته على أنها أكثر تقديرا.. كل ذلك لا تفسره كلمة الموضة؟

أعتقد أن أهم أسباب انتشار التفكير كمنهج يرجع إلى تأثيره الكبير في التيارات النقدية. الحديثة المتنوعة التي تلتها مثل (ما بعد الكولونيالية) أو النسوية كما ساهم أيضا في خلق صلة جديدة بين النقد الأدبي والسياسة خلاف الصلة القديمة بينهما عن طريق الماركسية . لأنه في مواجهة الماركسية لم يكن للنقد الأدبي أية صلة بالماركسية.. لكن من خلال التفكير عادت الصلة مرة أخرى لأن التفكير فتح مجالات جديدة لنقد الهيمنة والاستعمار وباتت عمليات النقد محملة بطموحات وآمال سياسية عند الناقد. كل هذا ساهم في انتشار التفكير وأتمنى أن تسهم في انتشار التفكير وأتمنى أن تسهم ترجمة الجراماتولوجي وغيره من الكتب لإعلام هذه الاتجاه النقدي مثل بول دي مان في أن تصبح العدة المنهجية للناقد العربي أكثر ثراء

منى طلبية : أسئلتك نصب جميعها في محاولة لتشخيص أزمة الثقافة العربية . ففي الماضي كان هناك حركة متابعة مستمرة لكل التيارات النقدية والفكرية وليس بهدف التبعية وإنما بهدف المعرفة غير المحدودة ، ما يحدث الآن ليس كذلك لا يوجد تيارات متابعة جيدة بشكل منتظم أو مؤسسي . وحتى في الجامعات لا يوجد متابعة منهجية لكل ما يقدم في الخارج شرقا وغربا . ولو كان هناك متابعة لتمت ترجمة الجراماتولوجي منذ زمن مبكر ... ولأصبحت ترجمته شيئا متمثلا ومستوعبا وطبيعيًا .

ولكن عملية الترجمة لا تتم فى إطار مؤسسة تحدد ما إذا كانت هذه الترجمة مفيدة للثقافة ونافعة لها ، وإنما تتم على أساس اختيارات المترجمين . وفى ظل الاختيارات الفردية سيختار المترجم الأسهل وهو النص الشارح وليس النص الأصلى . وهذا بالتأكيد لا يقلل من قيمة الكتب الشارحة وخاصة عندما تكون النصوص صعبة . والتفكيك مثله مثل التأويل والبنىوية وكل هذه التيارات ثم الاستفادة منها فى الثقافة العربية بأشكال مختلفة . وكان لمجلة (فصول) دور كبير للتعريف بهذه النصوص . ولكن الهرمينوطيقا والتفكيك لم يتم التعامل معهما كما يجب مع أنهما تياران قديمان ، ويرجع ذلك لعدم وجود خطة أو مشروع لكيفية الاستفادة من مفعولات كل منهما . وترجمتنا للجراماتولوجى هى الشئء الطبيعى لأنك عندما تترجم النص الأم أو الأساس فانت تخلق حركة علمية فى المجتمع المستهدف .

أوان : المسافة الزمنية بين صدور (الجراماتولوجى) فى ١٩٦٧ وبين ترجمته الآن تدفع التساؤل عن ما يمكن أن يردم الفجوة التى يمكن أن تحدث طوال كل هذه السنوات ليس فقط على مستوى التطورات الحاصلة للتفكيك كنظرية متشعبة لها نقادها الذين ساهموا فى تطويرها ... ولكن أيضا على مستوى دريدا نفسه الذى قد يكون بدل وطور الكثير من أفكاره أو التراجع عن البعض الآخر طوال هذه السنوات ؟

أنور مغيث : بالتأكيد راجع دريدا الكثير من أفكاره فى الكتاب . ولكن هذا لا يقلل من قيمة النص ، لأن من طبيعة النصوص الفلسفية الكبرى أن تكون مولودة لمعنى كبيرة باستمرار . وتتجدد على عكس النصوص الشارحة التى تكون مفيدة فى وقت ما ويأتى آخر ليقدّم شرحا جديدا . ومن هنا فإن ترجمة الأصول مسألة مهمة جدا . وهناك فجوة حادثة على مستوى الترجمة كلها ، لأن جزءا كبيرا من الأعمال القديمة لم يترجم بعد .. وهذا الأمر يطرح علينا كمترجمين سؤالا هاما : هل الأجدى أن نترجم القديم أم الحديث حتى نكون متابعين للجديد؟ وإذا حدث وإنحزنا إلى أولوية التعامل مع الجديد فكيف يمكن أن يتم ذلك دون هضم الأصول الفلسفية أولا ؟ هذه مفارقة تستدعى جهدا مضاعفا تكون محصلته أن نعمل بالتوازي فى ترجمة الأمرين معا . لا نستطيع أن نعود للقديم فقط لنجد أنفسنا فى غزلة عن مشهد النقد العالمى . وفى نفس الوقت لا نكتفى بكل

ما يصدر حديثا لأن هناك أصول كثيرة لم تترجم . أما بالنسبة للجراماتولوجى فما زال هو الكتاب العمدة فى فهم التفكير وانطلاقا منه نستطيع أن نعرف ما تم تجاوزه وتجديده . ويمكن ايضا من خلاله أن نفهم تطور مفهوم التفكير . فى هذا الكتاب يتضح مثلا أن دريدا يؤكد أن التفكير يمتلك نجاعته فى التطبيق على النصوص ذات البعد الفلسفى فقط . وإن كانت قصائد أو قصصا ينبغي للمفكر أن يشعر أن فيها دلالات فلسفية . فى المدرسة الأمريكية- ليس مهما أن يكون للنص دلالات فلسفية أى كان نص قابل للتفكير .. فهذا تجديد ولكنه إضافة تستند على البنية الأساسية للنص الأصلي (الجراماتولوجى) .

منى طلبية : بالتأكيد لدى كل فيلسوف كتاب عمدة واطن ان كل المؤلفات الجيدة لدريدا ما هى الا استثمار للكتاب العمدة ، وهذه ميزة " استراتيجية القراءة " التى يعمل عليها بها مرونة بحيث يصبح أى موضوع قابلا للتفكير فيمكن ان يطبق هذه الاستراتيجية على نص سياسي مثل حدث ١١ سبتمبر كما يمكن ان يطبقه على نص ادبى . وقد حضرت له ندوة فى اليونسكو عن ( المعرفة الحديثة عبر الكمبيوتر والانترنت ) وقدم خلالها قراءة تفكيرية عميقة وفق نفس الاستراتيجية . سنجد ملتزما مع نفسه حتى لو تعددت المجالات التى يقدم فيها قراءته .. لان كثيرا من الناس ترى ان دريدا يكتب فى كل شئ من السياسة الى الادب والجامعة والاديان والاخلاق . وله كتاب عنوانه ( الايمان والمعرفة ) يتحدث فيه عن فكرة الدين هكذا فترك تجد ان الموضوعات مختلفة ولكن الاستراتيجية التى يستخدمها واحدة ، وبالتالي فمن المهم ان نترجم كتابه العمدة لكل المقدمات الالفة .

او ان : هل تعتقد ان الاكتفاء بترجمة النصوص الشارحة فقط ادى الى ما يمكن تسميته بسوء التلقى لأفكار دريدا ؟ .. بصيغة اخرى هل فهم النقاد العرب دريدا بالشكل الكافى؟

منى طلبية : ليس سوء فهم لانه من الممكن ان يكون مترجمو النصوص الشارحة لدريدا قد قراءوا النص الام فى لغته الاصلية . ولكن المهم فى تقديرى هو الى أى مدى خلق التفكير فى الثقافة العربية تيارا علميا معرفيا مناهضا او مستجيبا للاستراتيجيات المطروحة ، اذ ليس بالضرورة ان يكون متبنيا للتفكير فقط والى أى

مدى يمكن ان تفيد النصوص الشارحة في خلق تيار علمي حقيقى في الثقافة العربية ؟ واعتقد ان هذه هو السؤال المعرفى الاساسى المطروح علينا بقوة . من وجهة نظرى نحن نترجم لنخلق تيارا فكريا معيناً، لانه لا يمكن ان تنهض دولة معتمدة فقط على تراثها حتى الثقافة الغربية نفسها لم تنهض الا بافتتاح على كافة التيارات الفكرية ومن ضمنها الثقافة والفلسفة العربية . وخلق تيار فكري جديد لا يمكن ان يقوم بالنصوص الشارحة وحدها ولا تغنى ترجمة النصوص الاصلية عن ترجمة النصوص الشارحة وخاصة اذا كانت نصوصا صعبة لتيارات فلسفية فى منتهى التعقيد مثل التيارات المعاصرة .

انور مغيث : اعتقد ان جزءا من مهمتنا كساتذة جامعة ان نقوم بترجمة نصوص لها صلة قوية بالموضوعات التى ندرسها ، وعندما نرى كتب الفلسفة الكبرى سنجد ان الذى قام بترجمتها فلاسفة ، ليوا فقط مترجمين ، على سبيل المثال ان الدكتور فواد زكريا ترجم افلاطون ، وعبد الغفار مكاوى ترجم كاتط وهايدير ، زكى نجيب محمود ترجم محاورة افلاطون ، وحسن حنفى ترجم اسبينوزا .. وطبعاً هناك عبد الحمن بدوى ترجم نصوصا عديدة. من هنا اشعر ان جزءا هاما من عملى كاستاذ فلسفة هو ترجمة الكتب الاصلية ، او حتى ترجمة كتاب يمكن ان يقدم منظورا جديدا للفكر الفلسفى، او يتناول تاريخ الفكر الفلسفى من زاوية جديدة .

اوان : كيف اتفقتما سويا على العمل المشترك لترجمة كتاب يمثل هذه الصعوبة ؟

منى طلبية : اشتركنا سويا ، انا والدكتور انور فى ترجمة العديد من الكتب ، ودائما مع كل كتاب نعمل فيه سويا نمسك بالفهرست ونحدد الجزء الادبى والجزء الفلسفى ، ونقسم الكتاب على هذا الاساس . انا اتولى ترجمة الجزء الادبى ويقوم الدكتور انور بترجمة الجزء الفلسفى ، وبالطبع هناك علاقة واضحة بين اللغة والفلسفة وخصوصا فى التيارات الفلسفية الحديثة .

اوان : هل الترجمة المشتركة تخلق مشاكل من اية نوع ؟



منى طلبية : نحن نقسم الكتاب الى نصفين ، وكل منا يترجم منفردا ثم نقوم باعطاء النص لاحد الاصدقاء ليقوم بكتابته على الكمبيوتر ، ثم نصححه . وبعد فن يستقر كل واحد فينا على ترجمته نقوم بتبادل الاجزاء كل يبدي ملاحظاته على ترجمة الآخر ، ثم نبدأ فى توحيد المصطلحات ... وهذه الطريقة التى نعمل عليها .

انور مغيث : لا توجد مشاكل فى الترجمة المشتركة ولكن (الجراماتولوجي) من النصوص الصعبة ، كما ان دريدا يكتب لغة فرنسية بالالمانية ، بمعنى ان من الاليات الطبيعية للغة الالمانية ان تقسم الكلمة الى نصفين او تدمج كلمتين لتخلق كلمة واحدة . هذا يتم فى الالمانية بشكل طبيعى ولكن فى الفرنسية يبدو غريبا . ومن هنا نواجه مشكلة فى عملية الترجمة . ولذلك نحن نترجم ترجمة اولى ، ثم نقرا النص العربى فنجد كثيرا جدا من الفقرات مستغلة فنبدا فى صياغتها انطلاقا من فهمنا للنص فنعيد تركيب الجملة . وقد نضيف بعض الالفاظ التوضيحية . ونضيف عمليات ربط لم تكن موجودة من قبل حتى نصل لأكبر قدر من السلاسة فى الاسلوب . فعلى عكس نصوص اخرى يمكن ان تترجم مباشرة ، لابد ان يترجم دريدا على مرحلتين . الاولى ان يكون النص مرآة للنص الفرنسى كما هو ، المرحلة الثانية نسال هل يمكن فهم الكلام بالعربية ام لا ... لو لم يكن مفهوما ما الذى يمكن ان نفعله حتى نحول النص الى نص اكثر وضوحا لقراءة العربية .

منى طلبية : هذه العملية ليست بسيطة فقد قمنا بترجمة النص كاملا فى عام ثم قضينا عاما اخر فى محاولة لاعادة الصياغة حتى يصبح النص مفهوما للقارئ العربى . نعيد الصياغة ولا نقوم بتحريف النص او الخروج عليه . وانما هناك اضافت اسلوبية ... حيث يبدأ دريدا احيانا بفعل فى اول الصفحة ويأتى الفاعل فى منتصف الصفحة الثانية ، ففى الترجمة الاولى انت تترجم ( اوتوماتيكيا ) ، اما فى الثانية فعليك ان تأتى بالفاعل من الصفحة الثانية حتى تضعه خلف الفعل مباشرة وتعيد صياغة الجملة كاملة ، وكل ذلك ليصبح النص مفهوما للقارئ العربى ولعنا لا ننسى فى البداية عندما تحدثنا اما احد اصدقائنا الفرنسيين وهو باحث مرموق ، طرحنا امامه فكرة ترجمة الكتاب ضحك وقال : " يجب ان تترجموه للفرنسية أولا " !.

ضحكنا مما قال ولم نكن نعلم ما الذى ينتظرنا والذى حدث انه طوال قيامى بالترجمة لم أستطيع ان انسى هذه الجملة التى قالها لنا لانك فعلا تشعر ان الكتاب فى حاجة الى ترجمة للفرنسية وطول الوقت كان همنا الاساسى: كيف نجعل الترجمة مفهومه للقارئ العربى ... وكان حكمنا فى ذلك الصديق الدكتور محمد فتحي الذى قام بكتابة النص على الكمبيوتر وذلك عندما نعرف انه لم يفهم اى كلمة من النص بعد الترجمة الاولى ، ولكن بعد اعادة الصياغة شعرنا بالطمأنينة لانه قال لنا ان دائرة فهم مستغلق النص قد اتعت امامه . لقد اعتبرناه نموذجا للقارئ الذى سنذهب اليه ، وللاسف هناك ترجمات تصدر فى مصر وفى العديد من البلدان العربية تنطلق من ان المترجم يقوم بعمله بشكل الى ثم يتخفف من اى تبعة باعتبار انه قد ترجم المطلوب دون ان يتساعل عن مبلغ فهم القارئ .

اوان : ولكن الا يعد خيانة للنص ... هل تؤمننا بالمقولة الايطالية الشهيرة ( المترجم يجب ان يكون دائما خائنا للنص )؟

انور مغيث : فكرة الخيانة ستحول الترجمة الى فكرة عبثية وانا لا اراها "خيانة" لاننا فى اى ترجمة سنواجه مشكلتين . اولا المصطلحات التى يستخدمها الانسان تكون مرتبطة بالدلالات المعطاة لهذه المصطلحات فى عصره . وهذا ما يقتضى اعادة ترجمة الكتب الكلاسيكية من وقت لآخر مثلا كتاب "راس المال" لماركس ترجم الى الفرنسية حوالى خمس ترجمات ، وهناك ايضا ( القران الكريم ) الذى ترجم اكثر من سبعين ترجمة فى الفرنسية . المشكلة الثانية تتولد مما قاله دريدا نفسه حين ذكر التالى ذات مرة " ( استحالة الترجمة هى الشرط الاساسى لقيام الترجمة ) .. ومعنى كلامه ان النص لو كان يمكن نقله بسهولة فبئنا لن نحتاج فى هذه الحالة الى ترجمته . ولذلك من الصعب بل من المستحيل ان انقل نفس المعانى المصاغة بحسب ذائقة وحساسية القارئ الفرنسى على مستوى الدلالة وهذه الاستحالة هى ما يجعل الترجمة امرا ضروريا وواجبا وهذه الفجوة هى منبع تجدد عملية الترجمة .

منى طلبية : انا احيانا وبدون دعاية لترجمتنا اشعر ان دريدا سيفهم نفسه من خلال الترجمة العربية ، لاننى اشعر ان كل ترجمة تضيف معنى للنص الاصلى .

وهناك ندوة اقيمت في المغرب عن الترجمة وصدرت ابحاثها في كتاب يحمل عنوان ( الترجمة والتاويل )... معظم الابحاث تؤكد ان الترجمة هي نوع من الاثراء للنص الاصلى وليس خيانة له لانك ستنتقل هذا النص للغة ثانية وتدخله في ثقافة جديدة بكل رصيدها الثقافى . وكل الافكار الموجودة فيها، اى انك بالتالى تشحنه بمعنى جديد ، ولهذا كلما تعددت الترجمات كلما تعددت المعانى المولدة من هذا النص . الترجمة الرشيدة ( كما اسميها ) هي اثرء لهذا النص . ومستحيل ان تدخل نص ما الى ثقافة اخرى بنفس الافكار والمعانى لانك تخاطب قارنا اخر .

اوان : اظن هنا ان المسألة تتجاوز في هذه الحالة الترجمة فقط ، لان ذلك يتطلب وعيا بكل الافكار والمدارس الفلسفية السابقة .

منى طلبية : بالتأكيد ، خلال السنوات الثلاث الماضية ، استعرنا كل كتب دريدا لدى الاصدقاء ، وقمنا بقراءتها وبقراءة كل ما كتب عنه ، كل ذلك من اجل ان نفهم ، بالاضافة الى عدد كبير من اللقاءات معه سواء هنا او بباريس لفهم الخلفية الثقافية التى كتب فيها كتابه .

اوان : من خلال لقاءاتكم المتعددة مع دريدا ... ما هي درجات الافادة منه ؟ هل واجهتكم صعوبات في الترجمة قام هو بتقديم حلول لها ... مثلا المصطلحات الموجودة في كتابه سنجد للمصطلح الواحد ترجمات متعددة المترجمون المغاربة يقدمون اقتراحات والمصريون واللبنانيون فضلا عن العراقيين ... وقد نجد هذه الصعوبة بداية من عنوان الكتاب الذى ترجمه البعض (علم الكتابة) وترجمه اخرون بـ ( النحوية ) او ( فى علم النحو ) بل ان ذلك اجج معركة بين الدكتورين جابر عصفور وميجان الرويلي حول ترجمة العنوان ... هل لقاءتكم بدريدا حسمت ترددكم تجاه ترجمة مصطلح ما مثلا ؟

انور مغيث : بالنسبة لدريدا نادرا ما كنا نتكلم في النص ، وعندما تاتى سيرته كان يسمع لنا ولكنه لا يحسم شيئا ، ولكن من خلال مناقشاتنا معه كان يطمئن اننا قلادرون ، تقريبا على الاحاطة بالمشاكل اللغوية التى يثيرها او يطرحها الكتاب . مثلا اثرت امامه ملاحظة مفادها ان كلمة SPPLEMENT فى الكتاب تاتى احيانا بمعنى

(شئ زائد ) واحياتا تاتى وكانها ( مكمل ضرورى ) لشئ موجود لا يمكن الاستغناء عنه واحياتا تاتى وكانها بديل للشئ نفسه . وقد اكد لى ان للكلمة فعلا كل هذه الاستخدامات المختلفة ، والجدير بالتأمل هنا هو ان هناك كلمات عربية كثيرة يمكن اقتراحها كمقابلات للكلمة ، ولكن المشكلة اننا لو اردنا ان نختار من اللغة العربية الدلالة المناسبة للسياق الذى كتبت فيه الكلمة الاصل حسب النص فسيكون لدينا خمس أو ست ألفاظ مستخدمة للكلمة واحدة بالفرنسية . وعلى الرغم من ان هذا سيكون انسب لتحديد المعنى فى السياق الا انه سيطيح بفكرة المصطلح الذى ينبغى ان يستخدم كمفهوم فى عمليات التحليل . ولو حافظنا على كلمة واحدة فسنتصر على دلالة معينة . والدلالات الاخرى ستكون غائبة . ووجدنا الحل ان نقتصر على كلمة واحدة وننوه فى هوامش الترجمة الى المستويات الاخرى للمصطلح ونطلب فى الهامش من القارئ ان يستحضرها فى ذهنه عندما يقرأ النص . اما فيما يتعلق بترجمة العنوان فقد اخترت الترجمة ( علم الكتابة ) انطلاقا من تعريف الكلمة فى القواميس الفرنسية ، وعندما وجدت اختلافات كثيرة حولها عند المثقفين العرب : هل هى " النحوية " او " نحو الكتابة " ... وجدت ان GRAMMATOLOGIE كلمة لم ي اخترها دريدا ، وانما كلمة موجودة وتطلق على جميع الابحاث التى تبحث فى تاريخ الكتابة ونشاتها وعلاقتها بالثقافات المختلفة ، وهى علم خاص يسمى ( الجراماتولوجى ) وعندما التقيت بدريدا قلت اننى اخترت لترجمة العنوان كلمة تعنى بالفرنسية LAS CIENCE L'ECRITURE فقال لى

ان هذا بالضبط ما يعنيه واما الربط بين كلمة GRAMMER و GRAMMATOLOGIE فليس له اساس لانه فى القرن التاسع عشر كان يقال ( كتاب جامع للجراماتولوجى ) ولم يكن الامر يتعلق بالنحو من قريب او من بعيد وانما يتعرض للغات الشعوب وتطورها .

منى طلبة : بالاضافة الى ذلك ايضا مضمون الكتاب نفسه وهو يدور حول فكرة الشفاهة والكتابة ولا يوجد اى تعرض او اشارة من قريب او من بعيد الى النحو ، فمضمون الكتاب نفسه مناهض لهذا النوع من الترجمات .

انور مغيث : كان يمكن ان نتصور مثلا ان هناك فرقا بين علم الكتابة وعلم اصول الكتابة ، مثلما نميز بين " علم الفقه " و " علم اصول الفقه " فالفقه هو الاحكام اما علم الاصول فهو المنطلقات الاصولية التي ينطلق منها الفقه ليصوغ احكامه ، كنت اتصور ان هذا العلم هو بحث في اصول الكتابة ، ولكن مع مضمون الكتاب ومع التعريفات المختلفة لكلمة (جراماتولوجي) في القواميس المختلفة وجدت انه لا يوجد تمييز بين الاصول وبين الكتابة نفسها فالجراماتولوجي بحث علمي في الكتابة : طريقته ورموزها وتطورها .

منى طلبية : هناك داخل صفحات الكتاب مثلا مصطلح DIFFERENCE وهي الكلمة التي كتبها دريدا بطريقة مختلفة عن الكتابة الفرنسية بغرض اعطائها معنى مختلفا . هناك ترجمات كثيرة لهذا المصطلح فالبعض يترجمها " الاختلاف المرجأ " لان الكلمة تتضمن معنى الاختلاف ومعنى الارجاء ، اما نحن ففضلنا ان نستخدم مصطلحا واحد هو ( الارجاء ) مع الاشارة الى ان الارجاء يكون دائما لشيء مختلف فانت ترجئ شيئا لا تحققه الان بشكل او باخر او انه غير موجود اساسا . دريدا يتحدث عن المعنى حيث يشبه الكتابة باتها اثر ومعناها "مرجأ"... اي ان الاختلاف يتضمن معنى الارجاء . فما معنى ان اترجم المصطلح ( الاختلاف المرجأ ) . الشيء الآخر الذي اود الإشارة إليه هو اننا نريد ان نتجاوز في عملية الترجمة مسألة اتم يكون لكل لفظ اجنبي مناظر عربي مطابق له .. هذه مسألة غير جائزة لغويا ، لانه من المستحيل ان تجعل لكل لفظ مترجم مقابلا له في الدلالة . في هذه الحالة ستدمر اللغة واللغة العربية تتحمل اكثر من معنى . فحتى عندما ترجمنا ( الارجاء ) اشرنا الى انه مصطلح خاص بدريدا استخدمه في كتابه . ويمكن ان تجد له في النص معاني اخرى لانه ( اختلاف مرجأ ومكمل ) . ومع القراءة نكتشف ان الاكمال هنا ليس هامشيا . فالاصح ان نترجم الكلمة المفتاحية هكذا : ( اختلاف مرجأ مكمل رئيسي غير هامشي )... فهل هذا معقول ؟ في هذه الحالة يمكن ان نضع المصطلح ونترك اللغة لتفتنى بالدلالات .

انور مغيث : امام مازق المصطلح ، كنا سنجد انفسنا في حيرة لا بد ان نتجاوزها ولذلك انطلقنا في الترجمة من خلال مجموعة من الاسس : منها ان الكلمة

الواحدة يستحسن ان تترجم بكلمة واحدة لان ذلك يسهل نحت صفات منها ، فعندما نترجمها الى كلمتين يصعب فى هذه الحالة ان تستخدم كصفة . ثانيا : : انا اعول على ما يعرف بـ ( العرف ) فى الترجمة وهو ان يتفق مجموعة من المترجمون على ان هذه الكلمة ستترجم كذا وفيما بعد يصار الى اعتبار ان الدلالات والمعاني المختلفة تكون موجودة ضمنا مثلا كلمة ALIENATION ترجمت (الينة) ثم ترجمت بـ : استغراب واغتراب ، وبعد حوالى ٣٠ عاما اتفق الجميع على اغتراب كمقابل اصطلاحى شبه قار ، رغم ان الذين اقترحوا الترجمات الاخرى كانت لديهم وجهات نظر جديرة بالاعتبار بوصف ان الأغراب ليس كافيا للدلالة على المعنى المراد ، ولكن اصطلاح الجميع على المعنى . من هذا القبيل ايضا كلمة ( اشتراكية ) فى بداية ظهور كلمة SOCIALISM ترجمها البعض بـ : (اشتراكية) لأكسابها معنى سينا حتى يرفضها الناس من منطلق الإيحاء بأن الفقراء سيشاركون الاغنياء اموالهم ، ولكن شـبلى شمىل وسلامة موسى ترجمها بـ : (الاجتماعية ) غير انه بمرور الزمن استقر الجميع على الكلمة سينة السمعة التى اصبحت ايجابية بعد فترة على هذا الاساس يجب على المترجم ان يختار الترجمة التى يستريح لها ومع مرور الزمن قد يستقر العرف السائد على ترجمته .

منى طلبية : هذه الحيرة فى ترجمة المصطلح لن تساعدك على ان تستثمر المصطلح بل ستجعلك فى حالة (تبه) ولعل الافضل هو الشروع فى اخذ المصطلح واستنباله فى اللغة الجديدة ثم تعريضه للتداول ، ولذلك اعود مرة اخرى الى غرضى الاساسى من الترجمة وهو : ان انقل العمل الى سياق ثقافى العربية مثلما فعل الفلاسفة المسلمون من قبل ، فهم عندما ترجموا ( ميتافيزيقا ) ارسطو ... ترجموا كلمة ميتافيزيقا كما هى ثم فيما بعد ترجموها بـ (ما وراء الطبيعة ) ودخل المصطلح الى الثقافة العربية واصبح جزءا منها ولذلك فالترجمة ليست فقط اضافة عملية بل هى ايضا اضافة لغوية .  
اوان : هل ازمة المصطلح هذه خاصة باللغة العربية فقط اعنى هل ان اشكالات مشابهة بدرت عندما ترجم دريدا الى اللغات الاخرى هل حدث نفس الانقسام حول مصطلحاته ؟

انور مغيث : عندما اشتغلت على نصوص ماركس الشاب . وجدت ان كلمة AUFHEBUNG الالمانية التى استخدمها ماركس وهيجل لتعنى ( تجاوز الفلسفة ) لها فى الفرنسية ست ترجمات مختلفة مرة بمعنى رفع ، واخرى بمعنى نفى وثالثة بمعنى تحقيق وغيرها بمعنى تجاوز ، هذا رغم انها مفردة واحدة فى الالمانية ومعناها بسيط ( شخص وقع منه شئ على الارض فالتقته ) اى ان هذه الازمة موجودة فى الثقافات المختلفة . فالترددات والتوترات الاولى تجاه المصطلح ضرورية ولازمة .

منى طلبية : انت تتحدث عن عائلات لغوية مختلفة ، فالعائلة اللاتينية تختلف عن العائلة السامية وهكذا . ولكن ماذا نعنى بكلمة مصطلح ؟ المتبادر الى الذهن هو ان المقصود هو ان تختار مجموعة معينة من العطاء مفهوما معينا محددًا لكلمة محددة من اجل دفع العملية العلمية . ولكن ان يتحول المصطلح الى مثار خلاف طويل بين العطاء ، فهذا لن يساهم فى تقدم العلم ، اى ان الغرض الاساسى من الاصطلاح ( منفى ) . فى هذه الحالة قد تكون هناك فترة تردد ولكنها لا تطول او لا ينبغي لها ذلك .

اوان : كلمة DECONSTRUCTION نفسها ترجمت فى البداية بـ (التشريحية) ثم جاءت : ( التقويضية ) الى ان تم الاستقرار فى النهاية على كلمة ( تفكيك ) ؟ .

منى طلبية : ولكن حتى استخدام كلمة تفكيك خلق مشكلة . احيانا ارى النقاد لديهم الحق فى الاحتفاظ بالمصطلح بمعناه الغربى ، كان نقول ( هرمنيوطيقا ) بدلا من ( تاويل ) ... وعلى الرغم من الخطر الماثل فى ان يسهم ذلك فى تغريب اللغة ، الا ان مشكلتنا انه ليس لدينا مجتمع علمى معروفة حدوده . كلمة (تفكيك) على سبيل المثال استخدمها الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه ( العلمانية الجزئية والشاملة ) بدلالة تصرفها الى معنى يفهم منه الاسهام فى تفكك المجتمعات ، وجعل الشئ يتدهور ، وهذا ليس معناها المقصود هنا على الاطلاق . ان سبب المشكلة هو انك عندما تنقل كلمة من لغتها فانك ترجع الى المعانى الموجودة فى معجمك فعندما تفكك شيئا تخلخله هذا معنى الموجود فى معجمك ، ولكنه ليس المعنى الموجود فى النظرية الفلسفية وهو نفس الامر مع مصطلح مثل ( التاويل ) اذ انه لو تم نقله الى العربية بكلمة ( هرمنيوطيقا ) فانه سيتم

التمييز بينه وبين الدلالة التي تنصرف الى اى تفسير او شرح يدلى به اى فرد فى اى موضوع من المواضيع فالمعنى الذى يستخدمه رجل الشارع العادى اضيف الكلمة فاصبحت الكلمة فى الاوساط العلمية تعنى ان اى شخص يقول رايه فى اى قضية يتحول الى مؤول ان الذى حدث فى هذه الحالة هو تسطيح للمصطلح وخروج عن اطاره الصحيح . لان الهرمنيوطيقا هى فلسفة خاصة لها مبادئ ياتى على راسها : ان تتعامل مع لغة النص وليس مع ما هو خارجه ، وان تبحث ذلك فى ضوء المعنى الكلى للنص . وتستبصر التناقضات والاشكالات ... بحيث ان المعنى المستخلص الذى يبحث عنه كل هرمنيوطيقى يكون معنى م عقدا لا يمكن ان تختزله فى عبارة . كل ذلك يدخل فى اطار الهرمنيوطيقا وعندما تم ترجمة هذا المصطلح الى " تاويل " فانه قد دخل فى اللغة العربية واصبح مستثمرا فيها . ولكن من ناحية ثانية فانه قد تم تسطيح الكلمة واستبعاد المعنى الفلسفى المعاصر لها . والبقاء على المعنى السطحي المتعارف عليه . وهذا جانب سلبي لا بد من تدراكه وذلك بان تكون هناك جماعة علمية يتم التعريف بالمصطلح من خلالها . بعد ان تضعه فى اطاره الفلسفى الصحيح حتى يمكن اثراء اللغة .

او ان : هذا فيما يتعلق بالمشكلة الاولى الخاصة بالمصطلحات ولكن تظل العديد من المشكلات الاخرى منها ان مترجمى دريدا السابقين يتحدثون دائما عن الطبيعة الشعرية لنصوصه و ( الشكل الذى لا يجب ان يشوه ) للاسلوب كما درج دريدا على استخدام كلمات لغات مختلفة منها الالمانية والاتيانية القديمة وحتى العربية وهناك ايضا ( اللعب بالكلمات ) فقد يستخدم دريدا كلمة واحدة بمعانى مختلفة ... كل هذه المشكلات ... كيف تعاملتم معها ؟

انور مغيث : فى الحقيقة ان جزءا من فلسفة دريدا نفسه يتصل باسلوبه فى الكتابة وعندما قررنا ان نترجمه كان لا بد ان نبقي اثار من هذا الاسلوب رغم سعي لنا للوضوح لانك ستفاجأ بانه يستخدم عشرات المترادفات المتتالية بدون حرف عطف ، ويغير حرف فى الكلمة لاكسابها دلالات جديدة. ومن هنا كان سؤالنا هو: هل نخلص لاسلوب دريدا فى الكتابة حتى لو جاءت الترجمة العربية مستغلفة وغير مفهومة الا



لاولى العزم وليست للقارئ العادى؟ والذى انتهينا اليه بعد كثير تدبير محاولات هو ان نلتمس حولا وسطا من اجل ضمان تداولية اكبر للمصطلح .

منى طلبية : لى ان اضيف انه حتى بعد كل هذا الجهد المبذول لجعل النص اكثر سهولة ، الا انه لا مناص امام القارئ من اعادة قراءة الصفحة الواحدة مرات عديدة . لان الأفكار الموجودة فى النص كثيرة ومتشابكة وتحتاج الى تأمل ، او كما يقول الفرنسيون ( ان تقرأ يعنى انه لا بد ان ترفع عينيك عن الكتاب )... اى ان الكتاب يحتاج الى قارئ لا يتابع ببصره الكلمات وانما يمهل نفسه لحظات لتأمل ما يقرأ ، فالنص على الرغم من الجهد المبذول لجعله مفهوما يحتاج الى قراءة متأنية ومتدفقة متاملة ولا تغنى القراءة المتعجلة من ذلك شيئا .

انور مغيث : ولا بد كذلك لفهم النص من خلفية فلسفية للقارئ . واتذكر ان هيجل كان مشهورا باختراعه مصطلحات صعبة جدا فى الفلسفة وعندما كان يدرس فى الجامعة كان الطلبة يستوقفونه ليفهموا ما يعنيه فاصابه الملل وقال لطلبتة " لو ان هناك طالبا اراد ان يدرس الكيمياء فهل سيوقف مدرسه كل فترة ليساله ماذا تعنى بهذا الرمز او ذاك ، ام انه لا بد له مادام اختار الرمز او ذاك ام انه لا بد له مادام اختار دراسة الكيمياء ان يعرف رموزها ؟" كذلك الامر بالنسبة لمن اراد ان يدرس الفلسفة لا بد له ان يعرف مصطلحاتها حتى لا يتوقف كل دقيقة ليحول المصطلحات الى جمل عادية . فقراء النصوص الفلسفية تحتاج الى دراية بالمصطلحات الفلسفية . اما فيما يتعلق ان تكون ترجمتى للجراماتولوجى نصا غريبا وغير مفهوم للقارئ العربى بدعوى الحفاظ على شعرية دريدا فهذا بلا جدوى لاننى فى هذه الحالة ساضحى باتساق النص . فدريدا يقدم خطابا متكاملأ له اصول يبنى عليها ، وهذا يجب ان يكون واضحا فى خلفية الترجمة لكنى لست مخلصا للفقرة بل للاطار الفكرى العميق . وبناء عليه يمكن ان ابسط فقرة معينة على اعتبار انها ستبقى اكثر دلالة فى المفهوم العام للكتاب مما لو قمت بنقلها حرفيا وبشكل كامل .

منى طلبية : يحلو لى عند هذه العطفة ان اطرح سؤالا وهو : ما هو التفكير ؟ وساقول فى الرد على هذا التساؤل : هو توالد معان متضادة وكل معنى ليس

كاملا فى حد ذاته بمعنى انه يتم ارجاء جزء من المعنى باستمرار . وهذا المرجأ ليس هامشيا وعند العثور على الجزء المكمل او المرجأ يظهر ان هناك معنى مرجأ اخر وهكذا فى عملية لانهائية ... هى التى تكسب نص دريدا شعرية هذه العملية اللانهائية تحتاج الى امعان فكر وتحتاج الى جهد عقلى جبار لتوليد المعانى ولأثبات أن كل معنى يتم إرجأؤه تتولد منه معانى قد تكون مدهشة او تكون غامضة على اساس ان الغموض هو جزء ايضا من ارجاء المعنى ويمكننى الاشارة فى نهاية المطاف الى المتعة وتنوع الخبرة التى وفرتها الترجمة لى اذ ان هناك اجزاء من الكتاب كنت اقرؤها وانا مستمتعة بالجهد العقلى الجبار لدريدا سواء اكنت متفقة معه او مختلفة . اما بشأن الصعوبات التى واجهتني فقد بت معها ادرك ان الصعوبة توجد فى فلسفة دريدا نفسه وليست مستولدة من خلال الترجمة .

او ان : لقد استغرق انجاز ترجمة ( الجراماتولوجى ) وقتا ليس بالقصير منذ الاعلان عن هذا المشروع . ولعل الكتاب فى طبعته العربية لم يصافح يد القارئ بعد : خلال هذه السنوات ... كيف كان النص يهبكم نفسه فى كل مرة ؟ كيف تعاملتم مع ما ينكشف من فجواته واسراره وعلاماته ؟ هل وجدتم انفسكم مضطرون لتغيير او تنقيف او تحريف محاولات ترجمة سبق ان اجرىتموها فى مراحل من هذا العمل ؟ بصيغة اخرى : ما هى تحولات الاستقبال التى تولدت لدى كل منكم مع كل تورط فى عطايا النص ؟

انور مغيث : ساستدعى مثالا مسغفا لاضاءة ما نتحدث عنه وهو مثال استقيه من محاولاتي لترجمة مدلولات مصطلح Spplement ان من يطالع كتاب دريدا المشار اليه سيجد ان دريدا كان يستخدم هذا المصطلح على مدى عشرين صفحة بمعنى شئ زائد . خاصة عندما يستخدم اراء افلاطون بشأن الكتابة والتهوين من شأنها . ولكن فى تحول ضمن الاداء الاسلوبى بعد ذلك يحاول دريدا ان يثبت ان ( الزائد ) على العكس من ذلك هو الشئ الذى من دونه ما كان ليكتمل الوجود ، وبدونه لا يمكن ان يكتمل المعنى . ومن هنا يكتشف القارئ ان تحديد الـ Spplement بالمعنى الاول . اى الشئ

الزائد يفوت افساح المجال امام النقلة الفجائية التى يريد دريدا ان ينقلها اليها فما كفى ( زائد ) اصبح هو الاساس وما كنا نتصور انه (المركز) تحول او اصبح ملحقا بالزائد . وهناك ايضا تنام فى الاستقبال يتدخل فى ادراك مرامى دريدا من خارج النص . من خلال قراءة المشهد الفلسفى كله ، او من خلال قراءة أعمال دريدا مجتمعة او بعض الاعمال التفكيكية التطبيقية . فنحن من خلال هذه السياقات بدانا فى اعادة النظر فى ترجمة بعض الفقرات انطلاقا من عملية الاحاطة التى بدأت تخرج من إطار النص . وهذا ما ساهم فيه كتب مترجمة عن البنيوية او بعض الفصول عن التفكيكية فى مجالات تطبيقية مختلفة مثل النقد الثقافى ... كل هذه القراءات اعطتنا شحنات دلالية للنص تجعلنا نعيد النظر فيه مرة اخرى ، ولا ينزعك الظن الى تصور اننا فى هذه الحالة نقتصر على تغيير لفظة وانما قد تودى اعادة النظر الى تغيير فقرات ، بمعنى انك عندما تترجم الفقرة يمكن ان تتصور ان المركز الذى يحاول دريدا الاشارة اليه هو هذه العبارة ، ولكن تكتشف ان هناك عبارة اخرى هى المركز لتبدأ اعادة صياغة من جديد لتوجيه انتباه القارئ الى شئ جديد .

**منى طلبة :** ترجمنا الكتاب وفى ذهننا شينان . الاول هو الاخلاص لفكر دريدا . والثانى هو الاخلاص للقارئ العربى فلم يكن لدينا استعداد ان نضحى باى من هذين الاعتبارين . ولو انك سالتني اليوم عن ما انصح به قارنا على اعتاب المغامرة فى التكرس على دريدا لتمنيت لهذا القارئ ان يكرر نفس الخبرة القرآنية التى مررت بها ، اى ان يقرأ دريدا متورطا فى كل الاشكالات والاستغلق فى المرة الاولى . ثم مستوعبا لبعض من مستويات الدلالة فى عبارته فى المرة التالية ، حتى ينتهى به الامر فى المرة السادسة او العاشرة الى التآلف مع دريدا والقراءة الابداعية لاستراتيجياته ! .

**اوان :** تقدم جياترى سبيفاك نموذجا منفردا فى علاقات القراءة ومفعولاتها داخل دوائر الاهتمام العلمى بالنظرية فمقدمتها لترجمة الجراماتولوجى عدت صياغة لا يستغنى عنها فى الاثر الانجلوسكسونية حول التفكير ، ولقد كان لها تأثير جذرى فى اسهاماتها ضمن " فى عوالم اخرى " و " الناقد ما بعد - الكولونيالى " وغيرها ... هل

ستقوم مقدمتكم للكتاب بمسألة ، على خط مواز لمحاولات قراءة دريدا او تقديمه ، عربيا ؟ واين هي من التأثير في مشهد اهتمامات الخطاب الثقافي العربي ؟

أنور مغيث : في البداية كان هناك اقتراح ان نترجم مقدمة سبيفاك كمدخل للكتاب ، وعندما طرحنا هذا الأمر على دريدا رفض و أصر على رفضه وقال : " ان مترجم الكتاب هو اقدر شخص يعرف نقطة الالتقاء بين النص الذي يقوم بترجمته وبين ثقافته ولهذا فانتم اقدر من يقدم الكتاب لأنكم تعرفون ما هو المهم في كتابي بالنسبة لسبيفاك ". وقد اتفقت مع الدكتورة منى ان نكتب مقدمتين منفصلتين للكتاب ، مقدمتي ستتعامل مع الجانب الفلسفي لفكر دريدا وموقع فلسفته في الفكر الفلسفي العالمي ، أما مقدمة الدكتورة منى فتتناول التفكير كاستراتيجية في قراءة النصوص وهي ستناقش من هذه الزاوية علاقته بمناهج التحليل المختلفة . البنيوية والهرمنيوطيقا وغير ها .

منى طلبة : وهناك نقطة اخرى اود الاشارة اليها في هذا المقام فقد اقترح الدكتور جابر عصفور ان يكتب دريدا نفسه مقدمة للترجمة العربية للكتاب . ولكن دريدا رفض الامر معللا لرفضه بالقول انه لو قام بكتابة مقدمة لكل ترجمة الى لغة من اللغات لكتاب الغراماتولوجي لكتب عشرين مقدمة لان الكتاب مترجم لأكثر من لغة وقال لنا : انتم اجدر من يستطيع ان يقدمنى للقارئ العربى ، ولهذا ستكون مقدماتنا للكتاب بقدر الامكان اضاءة للنص وفكر دريدا بصفة عامة .

## في علم الكتابة (الجراماتولوجي)

### الفصل الأول : الباب الثالث

#### موقع " الرسالة " (\*)

جاك دريدا .. ترجمة: منى طلبة (٢)

ماذا نقول عن الصوت في اطار منطقي (المكمل) او بالاحرى ماذا نقول عما ينبغي علينا ان نسميه "بكتابة الصوت"؟ (٣)

من العسير عند تقصينا لسلسلة المكملات ، ان نفصل بين الكتابة والاستملاء . فهذان المكملان يشتركان على الاقل في سمة الخطورة . فهما يخترقان المحظور ويتم معاشتهما في اطار الشعور بالذنب . ولكنهما - في ذات الوقت ووفقا لقاعدة الارجاء يؤكدان على المحظور الذي ينتهكانه ويتفاديان خطرا ويدخران جهدا . ويتاح لنا على الرغم منهما وبفضلهما في الوقت نفسه ان نرى الشمس وان نكون جديرين بالنور الذي يلوح لنا عند باب كهفنا المظلم .

ما هو الذنب الاساسي الذي يرتبط بهاتين التجريبتين ؟ ما هو الذنب الاساسي المثبت فيهما او المنفى عنهما ؟ هذه الاسئلة لا يمكن صياغتها بدقة الا اذا وصفنا - بشكل مسبق - السطح البنيوي او "الظاهرياتي" لهاتين التجريبتين . واذا بدانا بالتعرف على حيزهما المشترك .

في حالتى الكتابة والاستملاء ، تتجلى امكانية حب الذات ، كما يلى انها تترك اثرا للذات في العالم فالكتابة - بوصفها مقرا اجتماعيا للدال - تصبح حصنا منيعا . ويبقى المكتوب في العالم . اما خبرة الاستملاء - ممثلة في تجربة اللامس/الملمس - touchant touche فهي تتضمن العالم بوصفه طرفا ثالثا . ولا يمكن اختزال هذا العالم الخارجى الذي تتضمنه الكتابة او الاستملاء . وتستدعى

(١) هذه هي الترجمة الكاملة للمفصل الاول من الباب الثالث "رسالة في اصل اللغات" لروجر التكوين والبنية " من كتاب Jacques

Derrida De la grammatologie Paris. Ed. Minut.:1967

(٢) استاذة بكلية الآداب ، جامعة عين شمس ، مصر

(٣) راجع عن اصلاح "المكمل" وغيره الحوار المنشور مع الترجمة في مجلة آوان العدد ٣-٤ التي تصدرها كلية الآداب جامعة البحرين

والذي نعيد نشره في هذا العدد لأهميته في إلقاء الضوء على فلسفة دريدا

تجربة اللمس / الملموس – في اطار البنية العامة لحب الذات . واطار رغبة الذات في ان تمنح لنفسها حضورا او نشوة ما – تستدعى الاخر من خلال المسافة الدقيقة التى تفصل فعل الاستمنااء معاناته . ويشير العالم الخارجى او المساحة المكشوفة من الجسد الى ذلك الانقسام الذى يعتمل حب الذات ويعد حب الذات بنية عالمية للخبرة . وكل كائن حى هو حب للذات بالقوة . والكائن القادر على صياغة هذه التجربة رمزيا – اى القادر على ان يحب ذاته – هو وحده الذى يستطيع ان يستسلم لتأثير الاخر عليه . ان حب الذات هو شرط الخبرة بصفة عامة . وامكانية حب الذات هى اسم اخر للحياة . وهى ايضا بنية عامة قد حدد تاريخ الحياة ملامحها ، ونتجت عنها تجارب معقدة وتراثبية . غير ان حب الذات او ما يخص الذات او ما هو من اجل الذات . او الذاتية تكتسب نفوذها وتحكمها في الاخر بفعل التكرار الذى يتحول الى مثال . والمقصود بالمثالية هنا تلك الحركة التى اسيرت بموجبها على العالم الخارجى – الذى يؤثر في – واستخدمه كدال على قدرتى على التكرار ، او كدال على ما يبدو لى انه تلقائيتى التى تخرج شيئا فشيئا عن نطاق سيطرتى .

يجب ان ننصت الى الصوت *voix* انطلاقا من تصور حب الذات هذا . لذ نضى نظام الصوت الانصات المباشر للشخص الذى يتفوه به . والصوت ينتج دالا . يبدو هذا الدال وكأنه لا يقع في العالم منفصلا عن مثالية المدلول ، بل يظل مرتبطا به كامنا فيه . وحتى في اللحظة التى يناهز فيها هذا الدال الجهاز السمعى / الصوتى للمستمع ، يظل الصوت تحقيقا لهذه الحميمية الخالصة لحب الذات . وذلك لان الصوت لا يذهب في الفضاء الخارجى او فيما نسميه بالعالم . فهذا العالم ليس سوى البعد الخارجى للصوت . وقد يبدو هذا البعد الخارجى للصوت . في اطار الكلام – الذى يقال عنه انه كلام "حى" مختزلا تماما<sup>(1)</sup> غير اننا انطلاقا من هذه الامكانية ينبغى علينا ان نطرح مشكلة الصراخ في تاريخ الحياة . خاصة وان مشكلة الصراخ كانت قد استبعدت من الدرس على اعتبار انها تنتمى الى المجال الحيوانى او الى مجال الجنون . وتكونت بالتالى اسطورة الصراخ المختلف عن النطق . اما الحوار فهو تواصل بين مصدرين مطلقين ، يحب كل منهما ذاته بالتبادل ، ان جاز لنا هذا التعبير . اذ يكرر كل منهما – بشكل مباشر – صدى حب الاخر لذاته . وتمثل المباشرة هنا اسطورة الوعي . لدينا اذن الصوت والوعي بالصوت . ونقصد بالاخير

الوعي بوصفه حضورا امام الذات . ويشكل الغصن معا ظاهرة حب الذات التى تتم معاشتها بوصفها الغاء للارجاء . والظاهرة - التى تتمثل في الغاء فترض للارجاء ومعاشة تختزل كثافة الدال - هى بمثابة اصل لما نطلق عليه لفظ " الحضور " حاضر هو كل ما لم يتقيد بمسار الارجاء . والحاضر هو ما نظن اننا نستطيع ان نفكر في الزمن انطلاقا منه . ونحن لا نستطيع ذلك الا من خلال اذاعتنا للضرورة المقابلة الا وهى التفكير في الحاضر انطلاقا من الزمن بوصفه ارجاء .

هذه البنية الشكلية تماما نجدها بشكل ضمنى في كل التحليلات الخاصة باستخدام نظام الشفاهة بل في النظام السمعى / الصوتى بصفة عامة ، مع ثراء هذا المجال وتنوعه .

وما ان يتم الشعور بالاحضور من داخل الصوت ذاته - وهو شعور نحس به على الاقل عند بدء النطق او التشكيل diacriticite - حتى تصبح الكتابة متصدعة القيمة . فمن ناحية ، كما راينا من قبل كانت الكتابة هى الجهد المبذول من اجل الامتلاك الرمزي للحضور . ومن ناحية ثانية ، كانت الكتابة تكريسا لتبدد هذه الملكية مما تسبب في تشتت الكلام . وفى الحالين . نستطيع ان نقول بطريقة او باخرى ، ان الكتابة قد بدأت اشتغالها بالكلام الى حين عرضته للموت في العلامة الكتابية . ولكن هذه العلامة المكملة لا تعرض الكلام للموت لمجرد انها اصابته حضورا كان ممكنا في ذاته . فمثلها في ذلك مثل حب الذات auto-affection الذى يشكل الذات نفسها من خلال تقسيمها الى منطقتين : منطقة الحضور ومنطقة اللاحضور . فالحرمان من الحضور هو شرط الخبرة اى الحضور .

وبما ان حركة اللغة تعرض حضور الحاضر وحياة الحيوى للخطر ، فاتها لا تتطابق وحب الذات الجنسى فحسب . انما تمتزج به امتزاجا كليا حتى وان كانت هذه الكلية مميزة ومتفاوتة . واردة التمييز بينهما هى المسعى الاصلى لمركزية اللوجوس . ويتمثل مسعاها الاخير في تحلل الرغبة الجنسية في تعميم يتعالى ببنية "اللامس/الملمس" . وهذه هى الطريقة التى تصف بها الفينومولوجيا الرغبة الجنسية . وهذا التمييز او الفصل بين حركة اللغة وحب الذات هو نفسه التمييز الذى نستخدمه للفرقة بين الكلام والكتابة . وبما ان "الخاصية المهلكة" لحب الذات اقدم بكثير مما استطعنا ان نطلق عليه "استمناء" ( وهو ما تم تعريفه

بوصفه منظومة من الحركات يقال عنها انها مرضية او مذنبه تخص الاطفال والمراهقين ) فان التهديد المكمل للكتابة اقدم بكثير مما استطعنا ان نطلق عليه "كلاماً".

على هذا النحو نرى كيف قامت الميتافيزيقا باستبعاد اللاحضور من خلال تعريفها للمكمل بانه مجرد عنصر خارجي بسيط اى اضافة خالصة او غياب خالص. وبذلك تتم عملية الاستبعاد من داخل بنية الاكمال نفسها. ويبدو التناقض هنا في اننا نلغى الاضافة في اللحظة ذاتها التي نعتبرها محض اضافة. فما يضاف ليس بشئ بما انه يضاف الى حضور ممتلئ. ومن ثم يكون المضاف مجرد شئ خارجي. وعليه ياتي الكلام ليضاف الى الحضور الحدسي ( الى الموجود ، الى الجوهر ، الى eidos-ousia ) كما تاتي الكتابة لتضاف الى الكلام الحي الحاضر لذاته ، ويأتي الاستثناء ليضاف الى التجربة الجنسية المسماة بالطبيعية. وتأتي الثقافة لتضاف الى الطبيعة ، كما يضاف الشر الى البراءة ، ويضاف التاريخ الى الاصل .... الخ .

ليس مفهوم الاصل او الطبيعة، اذن ، الا اسطورة الاضافة او الاكمال التي يتم الغاؤها لانها محض زيادة . انها اسطورة محو الاثر اي اسطورة الغاء الارجاع الاصلى . والحضور الاصلى ليس بحضور ولا غياب . ولا هو بسلب ولا ايجاب . الحضور الاصلى هو اكمال بوصفه بنية structure . والمقصود بكلمة بنية هنا هو التعقيد الغير قابل للاختزال. وهو التعقيد الذي يمكننا من خلاله ومن داخله فقط ان نغير مواضع لعبة الحضور والغياب . وهي العملية التي يتم في غمارها انتاج الميتافيزيقا . بيد ان هذه الميتافيزيقا ليس بوسعها ان تخضع مثل هذه العملية للتفكير .

ان تمتد عملية محو الاثر هذه من افلاطون الى روسو ثم هيجل من بعدهما ، مستهدفة الكتابة بمعناها الضيق . فهذا يعنى ان هناك تغييرا للمواضع . نرى الان مدى اهميته . فالكتابة ليست الاثر نفسه وانما هي تمثيل للاثر بصفة عامة . والاثر نفسه لا وجود له ، فان توجد معناه ان تكون ، اى ان تكون موجودا ، اى موجودا حاضرا to on وقد يوارى هذا التغيير للمواضع -- بطريقة ما -- الموضوع الذي قد تقرر تغييره ولكنه يؤمى اليه بكل تأكيد .



الكتابة : داء سياسى وداء لغوى : تتطلع الرغبة الى ما هو خارجى للحضور واللاحضور . فهذا البعد الخارجى هو رحم الرغبة . ومن ضمن عناصر عديدة تمثل هذا البعد الخارجى مثل : الخاصية الخارجية للطبيعة ، والخاصية الخارجية للخير والشر . البراءة والشذوذ الوعى واللاوعى ، الحياة والموت ... الخ هناك عنصر واحد فقط من ضمن هذه العناصر العديدة هو الجدير بان يلتفت انتباهنا بصفة خاصة ، ذلك لانه يلج بنا الى كتاب "رسالة في اصل اللغات" لجان جاك روسو . هذا العنصر يتمثل في البعد الخارجى للتحكم والعبودية ، والبعد الخارجى للحرية وعدم الحرية وان كان لهذا الاخير امتياز خاص ، اذ انه يجمع بشكل اكثر وضوحا من كل العناصر الاخرى ، بين ما هو تاريخى وما هو ميتافيزيقى . لقد لخص هيدجر تاريخ الميتافيزيقا مشددا على ما يجعل الحرية شرطا للحضور اى شرطا للحقبة <sup>(١)</sup> ويقدم الصوت نفسه دائما بوصفه افضل تعبير عن الحرية . فالصوت في ذاته هو اللغة في حرية وهو حرية اللغة ، انه الكلام الصريح الذى لا يستعير دواله من عالم خارجى ، وعلى هذا فمن غير الممكن - كما يبدو - اقتزاع ملكيته لهذه الدوال . ولكن الا تمتلك الكائنات الاكثر فقرا وعبودية منا - هى ايضا - هذه التلقائية الداخلية التى يجسدها الصوت ؟ وما قد يصح بالنسبة للمواطن البالغ قد يصح بالاحرى بالنسبة لتلك الكائنات العارية المعرضة لهيمنة الآخرين عليها . ونقصد هنا الاطفال الحديثى الولادة . "فالول ما يتلقاه حديثو الولادة منا هو القيود المكبلة لهم . واول ما يتكبدونه من معاملات هو العذاب المحض . وهم لا يملكون لزاءه من شئ حرسوى الصوت . فكيف لا يستخدمونه للشكوى ( التشديد من عندنا ) Emile .p.15 .

وتضع "الرسالة في اصل اللغات" الصوت في مقابل الكتابة ، كما تضع الحضور في مقابل الغياب ، والحرية في مقابل العبودية وهذه هى تقريبا الكلمات الاخيرة في "الرسالة" ، حيث يقول روسو : "ان كل لغة لا نستطيع من خلالها ان نصل بصوتنا الى جموع الشعب - هى لغة مستبعدة . ومن المستحيل ان يظل شعب ما حرا وهو يتحدث مثل هذه اللغة " . (الفصل العشرين من الرسالة) . هذه هى العبارة التى تعيدنا مرة اخرى الى جوهر رسالة روسو التى كنا قد تركناها . عند حديثنا عن ايدولوجيا ليفى شتراوس الخاصة بمفهوم الجيرة والجيران neighbourhood . والجماعات الصغيرة التى يعرف الناس فيها بعضهم

البعض، بما لا يجعل احدا منهم بمنأى عن نطاق الصوت . انها الايديولوجية التقليدية التى اتخذت الكتابة - انطلاقا منها - وضع القدر التعيس الذى حجب البراءة الطبيعية ووضع حدا للعصر الذهبي للكلام الحاضر الممتلئ .

لقد اختتم روسو الرسالة على النحو التالى : " سوف انتهى الان من هذه التاملات السطحية، والتي يمكن ان تولد منها افكار اكثر عمقا بان اقتبس الفقرة التي الهمتني اياها ، والتي سوف تكون مادة للفحص الفلسفي اكثر مما هي مجرد ملاحظات على الوقائع . او مجرد استدلال بالامثلة على ان شخصية وعادات

ومصالح شعب تؤثر على لغته Ducloos , Remarques sur la grammaire generale et raisonnee p2. "التطبيق" . ( Le Commentaire ) لدوكلو (2) "رسالة في اصل المعارف

الانسانية " Essai sur L'origine des connaissances humaines لكوندياك ، كان من ضمن قائمة المصادر الرئيسية لرسالة روسو في اصل اللغات . بل ربما نجد ما يسوغ لنا ان نعتبر رسالة روسو تنمة للبرنامج الفلسفي الذي اوصى به دوكلو وهو الذي كان يأسف على : " ما لدينا من نزوع للتحويل بلغتنا الى لغة رخوة ومختنة ورتيبة . لقد كنا على حق اذ تجنبنا فظاظلة النطق . ولكني اعتقد اننا قد تورطنا كثيرا في الاتجاه المعاكس . كنا في الماضي ننطق ( مصوتات مزدوجة diphtongues ) اكثر بكثير مما نصنع اليوم . وكنا نستخدم هذه المصوتات لتحديد ازمة الفعل مثل قولنا في الماضي j/avois وفي المستقبل j/aurais وكذلك كان الحال عند نطقنا لبعض اسماء الاعلام مثل , Polonois Anglois .Francois اما اليوم فانا نقول Frances Angles Polones وقد كانت المصوتات المزدوجة تكسب النطق قوة وتنوعا وتجنبه بعضا من الرتابة التي ترجع الى حد ما الى كثرة الاصوات الساكنة في منطوقنا الاحديث " (4) .

ان تدهور اللغة عرض دال على التدهور الاجتماعي والسياسي ( وهو موضوع قد شاع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ) . اما اصل هذا التدهور فنجدده في العاصمة ولدى الطبقة الارستقراطية . لقد طرح دوكلو بمنتهى الدقة الموضوعات التي تطرق اليها روسو من بعد . وذلك حين تابع حديثه السابق ذكره قائلا : " ان ما كان القدماء يسمونه (العصية) . ونسميه الان (مجتمعا) هو الذي

يقرر اليوم مآل اللغة والعادات . فما من كلمة يشيع استخدامها لفترة ما بين عامة الشعب الا ويتدهور النطق بها " .<sup>(٤)</sup> ويرى دوكو ان النبر الذى يصيب الكلمات ولا سيما التغير والاختزال وتقطيع الكلمات بصفة خاصة ، لا يمكن التسامح بصده ، اذ يقول : " يؤدى التراخي في النطق - الذى لا يتعارض مع العجلة في التعبير - الى تحريف لطبيعة الكلمات ، وذلك عند تقطيعها بطريقة لا يمكن معها التعرف على المعنى . فعلى سبيل المثال يقال اليوم في المثل الشائع (على الرغم منه ومن اسنقه en depit de lui et de ses dents بدلا من على الرغم منه ومن معاونيه ses aidans . من هذه الكلمات المختصرة او المحرفة بفعل الاستخدام اكثر مما نظن . لقد اصبحت لغتنا شيئا فشيئا - وعى منا - اقرب الى لغة المحادثة اليومية منها الى لغة المنابر . وتصبح لغة المحادثة اليومية بنبرتها هذه لغة المنابر ولغة المحكمة ولغة المسرح وهذا على عكس ما كان عليه الحال عند اليونان والرومان القدامى . اذ لم تخضع منابرهم لهذه الطريقة في الحديث . ان الالتزام بالنطق الصحيح وايقاعته الثابتة المتميزة هو ما ينبغى الحفاظ عليه ، خصوصا لدى الشعوب التى يتحتم عليها ان تتعامل بشكل علنى مع موضوعات تهم المستمعين جميعا . وذلك لان القاعدة العامة تقضى بان المتحدث الذى يتسم نطقه بالتحديد والتنوع ينصت اليه ويفهم اكثر من غيره " .

لن يفصل التحريف في اللغة والنطق - ان - عن الفساد السياسى ، فالنموذج السياسى الذى استلهمه دوكلو هنا هو الديمقراطية على الطريقة الاثنية او الرومانية . حين كانت اللغة ملك الشعب . وكانت وحدة اللغة من وحدة الشعب . كما كانت وحدة الشعب من وحدة الشعب . وان كانت هناك مدونة للغة . ونظام للغة . فذلك لان هناك شعبا يجتمع ويتحد في "جسد" انه لشعب متلاحم في جسد ذلك الذى يصنع لغة ما . شعب له السيادة المطلقة على لغة الكلام . انها امبراطوريته التى يمارس من خلالها سيادته دون وعى منه بذلك " .<sup>(٥)</sup> ولا تنتزع ملكية الشعب للغة وسيادته على ذاته الا حين تتراجع اللغة - بوصفها كلاما - عن احتلال الصدارة . وتصبح الكتابة عبارة عن عملية تشييت للشعب المتحد في جسد واحد ، فهى بداية خضوعه للاستعباد . "وللأمانة وحدها حق التحكم في لغة الكلام . ولكتابها حق التحكم

في اللغة المكتوبة : فالشعب – كما يقول فارون Varron - ليس سيد الكتابة بقدر ما هو سيد الكلام " p.420 .

ويدعونا هذا الارتباط بين الداء السياسي والداء اللغوي "لاختبار فلسفي". وقد لبى روسو هذه الدعوة التي دعا اليها دوكلو من خلال كتابه "رسالة في اصل اللغات". لكننا سنتعرف – فيما بعد وبشكل اكثر وضوحا – على المشكلة التي اثارها دوكلو . اما بالنسبة لقضية صعوبة تعليم اللغة بوجه عام ، واللغات الاجنبية بوجه خاص ، فبقول روسو في كتابه "اميل : Emile " اننا لا نستطيع فصل الدال عن المدلول . فنحن نغير الافكار حين نغير الكلمات ، على نحو يجعل من تعليم لغة ما نقلا لثقافة قومية باكملها تعبر عنها هذه اللغة . وليس للمعلم القدرة على التحكم في هذا الامر . فهو يتحداه كما لو كان شيئا سابقا على التعليم . ان المؤسسة سابقة على التعليم : " وقد يندهش القارئ ، لاني اعتبر دراسة اللغات مسألة عديمة الجدوى في مجال التعليم . ولكني اعتقد انه اذا كانت دراسة اللغات هي مجرد دراسة للكلمات اى للصور والاصوات التي يتم التعبير بها عن هذه اللغة او تلك . فهي دراسة تليق بالاطفال . ولكن اللغات عندما تغير العلامات تغير ايضا الافكار التي تمثلها هذه العلامات . ومن ثم فان الازهان تشكل وفق اللغات ، وتتلون الافكار بالوان الصيغ المصطلح عليها في لغة ما . والعنصر الوحيد المشترك بين مختلف اللغات هو العقل . في حين ان لروح كل لغة شكلها الخاص . وربما يكون هذا الاختلاف ناتجا عن الخصائص القومية للغات . ومما يؤكد ذلك ، ان اللغة في كل امم العالم تتبع تقلب العادات ، فتبقى او تتغير طبقا لها . " p.105 .

وتقوم كل نظرية تعليم اللغات هذه على التمييز الدقيق بين الشئ والمعنى ، لو بين الفكرة والعلامة . وهو ما نصطلح عليه اليوم بالمرجع والدال والمدلول . واذا كان اللقائم بالتمثيل – في بعض الاحوال – اثر ربما يكون سيئا في بعض الاحيان على الشئ الذي يقوم بتمثيله ، واذا كان الطفل لا ينبغي له ولا يستطيع ان يتعلم الكلام الا بلغة واحدة فذلك " لان كل شئ يمكن التعبير عنه بالف علامة مختلفة ، ولكن كل فكرة ليس لها الا شكل واحد " Ibid .

ان دعوة الاختبار الفلسفي لهذه المسألة هي الدعوة التي اطلقها دوكلو وعرفت طريقها الى روسو . اذ تمت صياغتها في كتاب " التعليق Le

commentaire " عام ١٧٥٤ ، كما نص عليها في خاتمة كتاب " رسالة في اصل اللغات " . ولكن هناك بعض الفقرات في كتاب " التعليق " كان قد ورد ذكرها في مواضع اخرى ، ولاسيما في الفصل السابع من " الرسالة " فهل يمكن ان نستعين بهذه الفقرات حتى نستوثق من تاريخ كتابة " الرسالة " خاصة وانها لا يمكن ان تكون سابقة على تاريخ نشر " المقال الثاني " اى كتاب " مقال حول اصل واسس اللامساواة بين البشر " وهو الكتاب الذى نشر ايضا عام ١٧٥٤ ؟ ثم الى اى مدى نستطيع ان نربط بين هذه المشكلة الخاصة بتاريخ كتابة " الرسالة " وبين المشكلة المنهجية التى نطلق عليها الحالة الفكرية للمؤلف ؟

واذا ما تطرقنا الى تاريخ تأليف هذا النص غير المشهور ، والذى نشر بعد وفاة روسو . فسوف نجد ان المفسرين والمؤرخين الموثوق بهم نادرا ما اتفقوا على تحديد التاريخ التى نشر فيه ، وان الذين قد حددوا تاريخ نشره ، قد فعلوا ذلك لاسباب مختلفة . والمحصلة النهائية لهذه المشكلة بيّنة : هل نستطيع ان نتحدث هنا عن عمل ينتمى الى مرحلة النضوج ؟ وهل يتوافق محتوى " الرسالة " مع محتوى " المقال الثانى " ومع محتوى سائر اعمال روسو اللاحقة ؟ حول هذه المسألة المثيرة للجدل تختلط الحجج الخارجية بالحجج الداخلية الخاصة بمتن النص . وقد استمر هذا السجال منذ اكثر من سبعين عاما . مارا بمرحلتين . فلذا بدأنا بذكر احدهما . فذلك لسببين : السبب الاول ان هذه المرحلة مضت وكان المرحلة السابقة عليها لم تقل كلمة اخيرة ونهائية بالنسبة للجانب الخارجى للمشكلة . والسبب الثانى : هو ان هذه المرحلة الاحدث تعيد صياغة الجانب الداخلى للمشكلة باستمرار .

#### السجال الحالى : اقتصاد الشفقة :

لم تكن استشهادات روسو بدوكلو هي القرائن الوحيدة التى سمحت للشارحين المحدثين باستنتاج مؤداه ان " الرسالة " قد كتبت بعد " المقال الثانى " . او انها على الأقل معاصرة لـ " المقال " اذ يذكرنا كل من ريمون M.Raymond وجاتيبان B.Gagnebin في تعليقهما على " الاعترافات " <sup>(٧)</sup> بان " الرسالة " كانت قد ظهرت للمرة الاولى ضمن كتاب " دراسات حول الموسيقى Traites sur la musique " الذى ألفه روسو ونشره دى بيرو De Peyrou في جنيف عام ١٧٨١ في طبعة مطابقة للمخطوط الذى كان يحتفظ به الاخير ، واوصى بتوريثه

لمكتبة نيوشاتل Neuchtel "مخطوط رقم ٧٨٣٥". وقد لفت ناشر كتاب "الاعترافات" الانتباه الى "هذا الكتيب العظيم القيمة الذى لم يقرأ الا قليلا". واستدلالا - بما رصده فيه من استشهادات اوسع بدوكلو - على انه قد كتب بعد "المقال الثانى" ثم اضافا: "ان مادة "الرسالة" تفترض معارف ونضجا في التفكير لم يكن روسو قد حازهما بعد في عام ١٧٥٠". وهذا هو رأى ديراثيه R.Derathe<sup>(٨)</sup> ايضا ، على الاقل فيما يخص كلاما من الفصل التاسع والعشر ، وهى من اهم الفصول التى تشرح "تكوين لغات الجنوب" و "تكوين لغات الشمال" اذ تبدو موضوعات هذين الفصلين شديدة القرابة من الموضوعات التى تطرق اليها روسو في "المقال الثانى".

اليس من المحتمل - ولنحاول ان نتخيل - ان يكون روسو قد امضى في كتابة هذا النص عدة سنوات ؟ الا يوحى لنا هذا النص بان تفكيره قد مر بمراحل مختلفة ؟ اليس من الوارد ان تكون اقتباساته من دوكلو قد ادخلت على النص في وقت لاحق ؟ الا يمكن ان تكون بعض الفصول الهامة قد الفت او استكملت او عدلت في ذات الوقت الذى كتب فيه روسو "المقال الثانى". او ربما بعده ؟ ربما نجد في هذا الاحتمال توفيقا بين التفسيرات المختلفة ، وقد نجد فيه مصداقية لما يفترضه البعض اليوم وهو ان مشروع الرسالة - ان لم تكن صياغتها الكاملة - قد تمت قبل عام ١٧٥٤ . اذ يرى فوجان - Vaughan مثلا - مستندا في ذلك على الجانب الخارجى للمشكلة - ان خطة الرسالة قد وضعت قبل كتابة "المقال الثانى" وان لم يكن قبل "المقال الاول" ١٧٥٠<sup>(٩)</sup> كما يرى ان "الرسالة" شديدة الصلة بكتابات روسو عن الموسيقى - وهذا ما يؤكد العنوان الكامل للرسالة - "رسالة في اصل اللغات : وتتضمن حديثا عن النغم والمحاكاة الموسيقية". ونحن نعرف ان كتابات روسو عن الموسيقى جاءت استجابة لالهام مبكر جدا . ففي عان ١٧٤٢ الفى روسو في اكااديمية العلوم بحثا حول مشروعه الخاص بوضع علامات جديدة للموسيقى وفي عام ١٧٤٣ وضع كتابه "بحث حول الموسيقى الحديثة" ، وفي عام ١٧٤٩ ، وهو العام الذى الف فيه روسو "المقال الاول" كتب - بناء على طلب دالمبيرير D'Alembert المواد الخاصة بالموسيقى في "الموسوعة". وانطلاقا من هذه المقالات، وضع روسو "قاموس الموسيقى" الذى الحق به

"الرسالة" في طبعته الاولى. الا نستطيع بناء على ذلك ان نتخيل ان روسو كان قد شرع في كتابة "الرسالة" في هذه الحقبة حتى وان استمر في كتابتها لعدة سنوات بعد ذلك . وفي اثناء هذه الفترة الممتدة حتى عام ١٧٥٤ كان روسو قد غير بعض المقاصد والفصول . حتى انه قد خطر له ان يجعل من "الرسالة" - كما يذكر في "مقدمة" (١٠) لها - جزءا من "المقال الثاني"؟ ولكن مع رجحان هذا الاحتمال التوفيقى ، تظل هناك نقطة او اخرى يصعب - لاسباب منهجية وداخلية - تجاوز الاختلاف بشأنها . واذا حددنا المرحلة التاريخية الخاصة بكل فرضية ومنحناها بالتالى نصيبا من الصحة ، فلن ننجح في تجاوز هذا الاختلاف . ينبغى علينا ان ننأخذ موقفا فنحاز لاحدى الفرضيات .

يتعلق الامر هنا بالمحتوى الفلسفى للفصل التاسع " تكوين لغات الجنوب " . وقد اختلف كل من ديراثيه Derathe وستاروبينسكى Starobinski حول مضمون هذا الفصل الاساسى ، وان لم يختلفا بشكل مباشر ، حول هذه النقطة . وانما خص كل منهما على حدة هذا الفصل بملاحظات في الهامش (١١) وتساعدنا المقابلة بين ملاحظات الاستاذين على توضيح المشكلة.

يرى ديراثيه ان الفرضية الاقرب الى الصحة هي ان "الرسالة" قد كتبت بقصد اضافتها الى "المقال الثانى". وينطبق هذا الرأى بصفة خاصة على الفصل التاسع والعاشر ، اذ انهما يعرضان لنفس الهموم التى نجدها في "مقال حول عدم المساواة .." اما ستاروبينسكى فهو يرى ان الفصل التاسع بالذات يؤكد على مقاصد - هي من وجهة نظره - مناقضة لمقاصد "المقال الثانى" . ويخلص من ذلك الى ان فكر روسو قد تطور من مرحلة الى اخرى . وان مسار التطور لا يمكن الا ان يكون من "الرسالة" الى "المقال" ، بما ان مذهب روسو لم يتغير ابدا حول هذه النقطة فيما بعد عام ١٧٥٤ "الرسالة" . -ان- سابقة منهجيا وتاريخيا على "المقال الثانى" ويتضح هذا الرأى من خلال فحصنا للاهمية التى يوليها روسو - في مواقع عدة - لهذا الشعور الاساسى وهو - في رأيه - الشعور بالشفقة محبة او فضيلة طبيعية سابقة على استخدام التفكير . في حين انه في "الرسالة" يبدو وكأنه يقضى بضرورة ايقاظ هذه الشفقة سلفا بواسطة ملكة الحكم وسوف ندع الان جانباً عدم تحديده لمعنى كلمة "ايقاظ" هنا .

ولنبيين اولاً ما هو مذهب "المقال" بما ان هذا المذهب ليس محل اى خلاف وفيه يؤكد روسو . وبلا مواراة . ان شعور الشفقة أقدم من اعمال العقل والتفكير . وهذا شرط من شروط وضع الشفقة كمفهوم عالمى كلى . ولاشك ان حجة روسو هذه تستهدف بالضرورة النيل من اراء هوبز . اذ يقول روسو : " لا اعتقد انى اخشى اى معارضة حين اعزو الى الانسان الفضيلة الوحيدة الطبيعية . اذ يضطر الى الاعتراف بهذه الفضيلة اكثر الناس انكارا للفضائل البشرية " (١٢) " انى اتحدث هنا عن الشفقة بوصفها استعدادا مناسباً لنا نحن الكائنات البشرية الضعيفة المعرضة للعديد من الشرور . والشفقة فضيلة هى من العمومية والفائدة للانسان بما يجعلها سابقة على كل تفكير . وهى طبيعية للدرجة التى تجعل الحيوانات نفسها تقدم - فى بعض الاحيان - شواهد ملموسة عليها " . وبعد ان ضرب روسو امثلة على الشفقة من عالم الانسان والحيوان مرتداً بهذا الشعور دائماً الى علاقة الام بابنها . اضاف يقول : " هذه هى الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير ، تلك هى قوة الشفقة الطبيعية . وتجد اكثر الاخلاق انحطاطاً صعوبة فى تحطيم قوة هذه الشفقة . لقد شعر ماتنديفيل Mandeville بانه لا يمكن للبشر بكل ما اوتوا من خلق الا ان يكونوا وحوشاً ابداً . لولا ان الطبيعة قد حبتهم الشفقة تدعيماً للعقل من المؤكد - انن - ان الشفقة شعور طبيعى وانها تخفف من حدة حب الذات لدى الفرد . وانها تؤدى الى الحفاظ المتبادل على النوع . فهى التى تدفعنا بلاترو الى نجدة من نراهم يعانون : فتحل محل القانون والاخلاق والفضيلة ، فى حالة الطبيعة . وليس بوسع احد ان يعصى صوت ندائها الرقيق " (١٣)

ولنقف قليلاً هنا قبل ان نعاود متابعتنا للسجال . ولندقق النظرة مرة اخرى فى نظام الاستعارات الخاصة بشعور الشفقة . اذ نجد ان شعور الشفقة الذى يتضح بشكل نموذجى فى علاقة الام بوليدها . وعلاقة الحياة بالموت بوجه عام ، باتينا كصوت رقيق يامرنا . واستعارة الصوت الرقيق هذه تستدعى حضور الام وحضور الطبيعة فى ان واحد ، وبصفته تلك فاتنا نتعرف عليه ونمثل له بوصفه قانوناً . وهو ما تشير اليه عبارة روسو عن الشفقة بوصفها صوتاً رقيقاً " ليس بوسع احد ان يعصيه " . وذلك لانه رقيق ولانه اصلى بصورة مطلقة لكونه طبيعياً . انه ايضا قاس لا يرحم . القانون الامومى صوت . والشفقة صوت . والصوت فى جوهره هو



دائما انتقل من الفضيلة الى العاطفة ويوجد الصوت هنا في تعارض مع الكتابة التى لا تعرف الشفقة . وعلى هذا النحو "يحل نظام الشفقة محل القانون " وينوب عنه . ونقصد بذلك القانون المؤسسى . وبما ان قانون المؤسسة يأتى بوصفه (مكملا) للقانون الطبيعى حين يكون الاخير قاصرا . فاتنا نرى بوضوح كيف يسمح لنا مفهوم "المكمل" هذا بالتفكير في العلاقة بين الطبيعة والقانون . فهذان اللفظان : الطبيعة والقانون ، ليس لهما من معنى الا من داخل بنية "الاكمل" نفسها . وليس لسلطة القانون غير الامومى من معنى الا حين تحل محل سلطة القانون الطبيعى : وهو الصوت الرقيق الذى وجب الاجترار على عصيانه .

اننا نذعن لقانون بلا شفقة حين يكف الصوت الرقيق عن الوصول الى اسماعنا . فهل هذا هو ببساطة - كما اشرنا الى ذلك من قبل - قانون الكتابة ؟ الاجابة على هذا السؤال هى نعم ولا . نعم في حالة ما اذا فهمنا الكتابة بطريقة حرفية ، او قيدها بالحرف . ولا في حالة ما اذا فهمنا الكتابة بوصفها استعارة . نستطيع انن . ان نقول ان القانون الطبيعى او الصوت الرقيق للشفقة ليس مجرد منطق لمرافعة امومية وانما هو صوت محفور في قلوبنا بامر من الله . ونعنى بذلك الكتابة الطبيعية : كتابة القلب التى يضعها روسو في مقابل كتابة العقل . وكتابة العقل - وحدها - تكون بلا شفقة ، وحدها تنتهك المحظور . وهذا المحظور هو الذى - باسم المحبة الطبيعية - يصل الطفل بامه ويحافظ على الحياة في مواجهة الموت . وانتهاك القانون الطبيعى او عصيان صوت الشفقة معناه ان تحل العاطفة المنحرفة محل العاطفة الطبيعية . والاخيرة هى العاطفة الصبية لانها محفورة في قلوبنا بامر الله . هنا بالضبط نلقى هذه الكتابة الالهية او الطبيعية التى اشرنا من قبل الى مجالها الاستعارى . وفى كتاب "اميل" يصف روسو ما اسماه "بالميلاد الثانى" فيقول : " ان عواطفنا هى الوسيلة الاساسية لاستمرار وجودنا . والسعى الى تحطيم هذه العواطف هو مشروع عديم الجدوى بقدر ما هو مثير للسخرية . ان نتحكم في الطبيعة فهذا معناه اننا نعيد تشكيل صنع الخلق . وان يامر الله الانسان بالغاء العوظف التى منحه اياها فهذا يعنى ان الله يريد امرا ولا يريد . وهو بذلك يناقض نفسه . ولكن الله لم يامرنا بهذا الامر الاحمق ابدا . وما من شئ من هذا القبيل نجده في قلب الانسان . وان شاء الله ان يفعل الانسان شيئا ما ، فانه لا يدع

انسانا اخر يقوله له ، وانما يقوله بنفسه حين يكتبه في اغوار قلب الانسان " . p.246-247

ان العاطفة الفطرية الخالصة هي تلك العاطفة التي لا يمكن ان يامرنا الله بالغائها دون ان يبدو مناقضا لنفسه . انها عاطفة حب الذات . ونحن نعلم ان روسو يميز بين هذه العاطفة وبين الكرامة الشخصية . والاخيرة هي الشكل الفاسد للاولى . فاذا كان منبع كل العواطف طبيعيا . فليست كل العواطف كذلك . فهناك الف رافد غريب يختلط بهذا النبع ( Ibid ) .

ما يهمنا في هذا المقام . بالنسبة لحالة الشفقة بوصفها اساسا لحب الاخر . هو ان الشفقة ليست نبع العواطف ذاته ولا هي تدفق عاطفي صادر عنه . ولا هي حتى شبيهة باى عاطفة اخرى مكتسبة . انها اول ما يشتق من حب الذات . ومن ثم فهي تكاد ان تكون فطرية . وتكمن كل مشكلة الشفقة في الفرق بين حدها الاقصى وماهيتها المطلقة : " ان اول شعور عنده مشتق من الاول ويتمثل في حبه للمقربين اليه " . ويمكن لنا بعد ذلك ان نقدم دليلا على هذا الاشتقاق : بوصفه ابتعادا عن حب الذات وانقطاعا له الى حد ما . فاذا كانت الشفقة تخفف من عنفوان حب الذات ، فهذا لا يتم خلال معارضتها لحب الذات ، بقدر ما يتم من خلال تعبيرها عنه بطريقة ملتوية اى بارجائه . اذ سوف يساهم تخفيف الشفقة لحدة حب الذات في الحفاظ المتبادل على النوع الانساني " . ( Ibid ) ينبغي لنا ان نفهم ايضا كيف ولماذا يمكن للشفقة ان تلعب دورا تعويضيا ، مع انه قد تم الاستعاضة عنها بالقانون والمجتمع ؟ وينبغي ان نفهم - ايضا - لماذا تقوم الشفقة في لحظة ما - او منذ الازل - مقام الثقافة مع ان الشفقة في حالة الطبيعة تقوم مقام القوانين والعادات والفضائل؟ مم تحمينا الشفقة ، اذن؟ هل تحمينا من معادل لها بنفس القدر . بحيث يمكن ان ينوب الواحد منهما عن الاخر؟ .

هل هي مصادفة ان تحمينا الشفقة - بوصفها شعورا طبيعيا سابقا على التفكير يساهم في حفظ النوع الانساني - من مخاطر عدة من بينها خطر الموت والحب ؟ هل من المصادفة ان تحمي الشفقة الانسان من تدميره لذاته بسبب جنون الحب . وذلك حين تحمي الشفقة الرجل من ولعه المدمر بالمرأة . تقول لنا وصايا الرب ان الشفقة التي تربط الطفل بالام، وتربط الحياة بالطبيعة هي التي ينبغي ان

تحمينا من وله الحب الذى يصل بين الطفل - في صيرورته رجلا ( الميلاد الثانى ) - وبين الام في صيرورتها امرأة . هذه الصيرورة هى عبارة عن انابة كبرى ، اذ تحافظ الشفقة على انسانية الانسان وحياء الحى بقدر ما تنقذ - كما سنرى رجولة الرجل وذكره الذكر .

فى الواقع ، اذا كانت الشفقة طبيعية ، فثمة حركة فطرية تحملنا على فن تطابق بين انفسنا وبين الآخرين . اما الحب ( اى عاطفة الحب ) فهو على العكس من ذلك ليس به اى شئ طبيعى . واتما هو نتاج التاريخ والمجتمع : " ومن ضمن كل العواطف التى تحرك قلب الانسان . هناك عاطفة واحدة محتدمة مندفعة ، تجعل جنسا ما ضروريا للجنس الاخر ، انها عاطفة رهيبة تتصدى لكل الاخطار . وتجترئ على كل التحديات . وهى فى ضرورتها مرشحة لفناء الجنس البشرى . وكان مقدار لها الحفاظ عليه . فما هو مصير هؤلاء الذين سيقعون - بلا احياء او تحفظ - فريسة لهذا الهوس المطلق الغان ؟ وما هو مال المتصارعين فى سبيل ما يعشقون . الذين يبذلون دماءهم ثمنا لوجودهم ؟ " Discours , p.152 .

ينبغى علينا ان نقرأ خلفية هذه اللوحة الدامية . فهناك مشهد يرينا - من خلال استخدامه للالوان نفسها - خيولا تنفق وحيوانات مفترسة واطفالا تنتزع من على صدور امهاتها .

عاطفة الحب انى هى انحراف عن الشفقة الطبيعية - وهى على عكس الشفقة - تجعلنا نتعلق بشخص واحد فقط . وهو ما نلقاه دائما عند روسو اذ يتخذ الشر فى عاطفة الحب عنده شكل التحديد الحاسم والمفاضلة والايثار اى شكل الاختلاف . ومثل هذا الاختراع منسوب للثقافة وهو ينزع عن الشفقة طبيعتها ويسلبها حركتها التلقائية التى تمد بها على سجيبتها الى كل - كائن حى ايا كان نوعه او جنسه بلا تمييز . والغيرة هى التى تضع الحد الفارق بين الشفقة والحب . وليست الغيرة ابداعا ثقافيا فى مجتمعنا فحسب . بل هى حيلة للمفاضلة ومناورة انثوية . انها ترويض المرأة للطبيعة . وهكذا يسخر ما هو ثقافى وتاريخى فى الحب لخدمة الاتوثة واستعبادها للرجل . الغيرة شعور اصطناعى مفتعل وليد العرف والعادات فى المجتمع . وقد احتفت به المرأة احتفاء يتسم بالمهارة والعناية الفائقة حتى ترسى دعائم امبراطوريتها . وحتى تتحول بالجنس الذى كان ينبغى عليه ان

يطيع الى جنس مسيطر " 158 . يقول روسو في كتابه اميل : " من طبيعة الاشياء ان تطيع المرأة الرجل " ( Ibid ) .

ويصف روسو هنا الصراع بين الرجل والمرأة وفق التصور والالفاظ المستخدمة في الجدل الهيجلي عن " السيد والعبد " ، مما يلقي الضوء لا على الجدل الهيجلي فحسب وانما على كتاب " فينومنولوجيا الروح " لهيجل ، ايضا . يقول روسو : " عندما ينزل الرجل المرأة منزلة ادنى منه . فان النظام الطبيعي والنظام المدني يتواءمان ، وكل شئ يسير على ما يرام . وعلى العكس ، عندما تكون المرأة في منزلة اعلى من الرجل ، لا يجد الرجل امامه من حل سوى ان يتنازل عن حقه وعن العرفان لقدره . ويصبح جاحدا لفضله ومحتقرا . اما المرأة التى تتوق للسيطرة على الرجل . فهى تطفى على قائدها . وحين يصبح سيدها عبدا ، يجد نفسه اكثر المخلوقات بؤسا وعرضة للسخرية ، مثله مثل هؤلاء المحاسبين التمساء الذين يقوم ملوك اسيا بتكريمهم وتعذيبهم في ذات الوقت حين يضمونهم الى الحاشية . اذ يقال ان هؤلاء المحاسبين لا يجراون على معاشرة زوجاتهم الا خلسة " ( Ibid ) .

يتم الانحراف التاريخي <sup>(١٥)</sup> عن طريق استبدال مزدوج اى استبدال القيادة السياسية بالحكم العائلي ، والحب الروحي بالحب الجسدى . ومن الطبيعى ان تحكم المرأة في بيتها ، ويعترف روسو لها - من اجل ذلك - بموهبة طبيعية ولكن يجب عليها ان تفعل ذلك تحت امرة زوجها ، مثلها في ذلك مثل الوزير في الدولة يؤتمر بما يريد ان يفعله ، يقول روسو : " وانا اتوقع ان الكثير من القراء الذين يذكرون اننى كنت قد اقررت للمرأة بموهبة طبيعية في التحكم في الرجل ، سوف يتهموننى بالتناقض في هذا المقام ، وهم مخطنون في ذلك ، فشتان بين ان تستأثر بحق القيادة وان نتحكم فيمن تقود . ان نفوذ المرأة يكمن في رقتها وبراعتها وتلطفها . اوامرها مداعبات وتحذيرات دموع . ينبغى عليها ان تسود في منزلها كوزير في الدولة ، فتؤتمر بما تريد ان تفعله . ومن الثابت ان افضل الزيجات هى تلك التى تتمتع فيها المرأة بالمزيد من النفوذ . ولكنها حين تنتكر لصوت القائد رغبة في اغتصاب حقوقه والتحكم في قدراته ، فلن يترتب على هذه الفوضى الا البؤس والفضيحة والعار " ( Ibid ) التشديد من عندنا .

قلبت المرأة النظام في المجتمع الحديث . وهذا شكل من اشكال التعدي ومثل هذا الانقلاب ليس عملا تصفيا ضمن تصفات اخرى ، وانما هو بمثابة نموذج ارشادي للعنف والشذوذ السياسي ، مثله في ذلك مثل الداء اللغوي الذي تحدثنا عنه منذ قليل . وسوف نرى توا ، كيف ترتبط كل هذه العناصر بعضها ببعض مباشرة . هذا الانقلاب او الابدال هو داء سياسي . وهذا ما يفصح عنه خطاب روسو الى السيد دالمبير : " لم تعد النساء راغبات في فراقنا . ولاتهن عاجزات عن ان يصبحن رجالا فقد حولتنا الى نساء . وقد تفشى هذا السلوك السيئ الذي تدهور بحال الرجال في كل مكان . ولكن بولا مثل دولنا جدير بها ان تتفادى هذا العيب . ان يكون رعايا الملك من الرجال والنساء ، فهذا امر لا يشغل بال الملك كثيرا ، لان ما يريده هو ان يطاع فحسب . ولكننا في اطار الجمهورية نحتاج الى الرجال " (١٦)

العبرة هنا ، ان من مصلحة النساء أنفسهن ان تستعيد الجمهورية النظام الطبيعي . ففي المجتمع المنحرف . يحتقر الرجل المرأة التي تستوجب طاعته لها . لقد تعلمنا . من خلال إذعائنا المهين لإرادة جنس كان ينبغي علينا حمايته لا خدمته . كيف نحترق هذا الجنس ونحن نطيعه ، وكيف نهينه ونحن نحيطه بالرعاية المشوبة بالتذمر . أما مدينة باريس المسؤولة عن تدهور اللغة فهي مدانة أيضا بجرم آخر : " إذ ان كل امرأة في باريس تجمع في بيتها قافلة من الرجال أكثر أنوثة منها . يعرفون كيف يحيطون الجمال بكل أنواع التبجيل ما عدا هذا النوع من الإجلال النابع من القلب والتي هي جذيرة به (Ibid).

هكذا تتضح لنا شيئا فشيئا الصورة الطبيعية التي يرسمها روسو للمرأة : إنها امرأة يبجلها الرجل ولكنها خاضعة له . امرأة ينبغي لها ان تتحكم دون ان تكون هي المسيطرة . امرأة يجب علينا ان نحترمها ، أي ان نحباها من مسافة كافية . بحيث لا تخور قوتنا وقوى البناء السياسي معا ، وعندما نتقمص شخصية النساء (بدلاً من ان نحويهن في الحكومة العائلية) فإتينا لا نخاطر بتكويننا الذكوري فقط بل ننظم مجتمعنا وفقا لنظامهن . إن الرجال مثل النساء – بل ربما أكثر منهن- يشعرون بخصائهم الجنسية الحميمة ،، لكن حين تسترجل النساء فإتينا لا يفقدن إلا التقاليد الخاصة بهن ، أما نحن الرجال فنخسر تقاليدنا وتكويننا دفعة واحدة (p.204).

الأمر ليس متساويا في الحالين . من هنا نفهم الدلالة العميقة للعبة الإكمال " .

هذا يقودنا مباشرة إلى الوجه الآخر لهذا الانحراف الاستبدالي . إنه الوجه الذي يضاف فيه الحب الروحي إلى الحب الجسدي . هناك شيء طبيعي في الحب يساعد على النسل وحفظ النوع . ان ما يطلق عليه روسو "الحب الجسدي" - كما تبين العبارة- هو حب طبيعي ومن ثم فهو مرتبط بحركة الشفقة . والرغبة ليست شفقة بالتأكيد ، لكنها تشبهها - بحسب روسو- في كونها سابقة على التفكير . وعلى هذا ينبغي أن نميز هنا بين ما هو روحي وما هو جسدي في الحب (Second Dicours p 152) فما هو روحي يحل محل ما هو طبيعي في المؤسسة والتاريخ والثقافة من خلال الممارسة الاجتماعية . وفي ظل ما هو روحي يستخدم كيد النساء لكبح جمح الرغبة الطبيعية وتوجيه طاقاتها إلى كائن وحيد . وهكذا يحقق هذا الكائن لنفسه سيادة مغتصبة : "أما ما هو جسدي في الحب فهو عبارة عن تلك الرغبة العامة التي تحمل جنسا ما على الاتحاد بجنس آخر . والجانب الروحي في الحب هو الذي يقوم بحد هذه الرغبة ليقتصرها على موضوع واحد لا تتعداه . أو هو على الأقل الذي يمنحها أكبر قدر ممكن من الطاقة الموجهة إلى موضوعها الأثير" (p 158) . هذه العملية الأنثوية أو هذه الأنوثة أو هذا المبدأ الأنثوي يمكن أن يكون فعلا لدى هؤلاء الذين يطلق عليهم المجتمع اسم الرجال ولكنهم رجال قد حولتهم النساء - كما يقول روسو- إلى نساء تتمثل هذه العملية الأنثوية طاقة الرغبة وتصرفها إلى موضوع واحد للحب .

هذا هو تاريخ الحب الذي يعكس صورة التاريخ بأسره بوصفه تشويها لحالة الطبيعة . ان ما يضاف إلى الطبيعة هو "المكمل الروحي" الذي يزيح قوى الطبيعة بوصفه بديلا لها . وبهذا المعنى لا يكون "المكمل" شيئا على الإطلاق . أو أي طاقة خاصة أو أي حركة تلقائية . انه جسم طفيلي . انه خيال أو تمثيل يحذ من قوى الرغبة ويوجهها ولن نستطيع ابدا ان نفسر - انطلاقا من الطبيعة والقوى الطبيعية - كيف يمكن لشيء مثل الاختلاف الناتج عن المفاضلة وهو لا يتمتع بآية قوة خاصة به - ان يطوع القوى الطبيعية وان يسخرها له؟ هذه الدهشة ازاء "المكمل" هي التي تمنح فكر روسو صورته ودفعته الحيوية .

لقد قدم روسو هذا التصور بوصفه تفسيراً ما للتاريخ . ولكن هذا التفسير يخضع بدوره لتفسير ثان يشوبه بعض الارتباب . اذ يبدو روسو مذبذبا بين

قراءتين للتاريخ . وينبغي علينا في هذا المقام ان نفهم معنى هذا التذبذب بما قد يلقى مزيدا من الضوء على تحليلنا . اذ يتم تعريف الاستبدال المنحرف تارة بانه اصل التاريخ ، اى بوصفه التاريخية ذاتها كأول انحراف عن الرغبة الطبيعية . وتارة اخرى بوصفه تشويها تاريخيا في التاريخ . فهو ليس مجرد فساد في شكل الاكمال . وانما هو فساد مكمل . وعلى هذا النحو نستطيع ان نقرأ عند روسو اوصافا لمجتمع تاريخي تتمتع فيه المرأة بمكائنتها . وان بقيت في مكانها ، اذ انها تشغل موقعها الطبيعي بوصفها موضوعا لحب غير فاسد : " كان القدماء يقضون معظم حياتهم في الهواء الطلق ، لينجزوا اعمالهم ، او ليدبروا شئون الدولة في الساحات العامة ، او ليتنزهوا في الريف والحدائق وشاطئ البحر تحت المطر والشمس وهم عار الرؤوس في اغلب الاحوال . وفي كل هذا لانجد نساء ، ولكننا نعرف جيدا اين نعثر عليهم عند الحاجة . ونحن لانرى ابدا من خلال ما تبقى لنا من كتابات القدماء ومحاوراتهم ان الروح او الذوق او حتى الحب نفسه قد اصابه الوهن بفعل هذا التحفظ " (Lettre M.D'Alembert p.204) (التشديد من عندنا).

ولكن هل ثمة فرق بين الفساد في شكل الاكمال ، وبين الفساد المكمل . ربما يسمح لنا مفهوم "المكمل" ان نفكر في هذين الامرين - اللذين يتعلقان بتفسير روسو للتاريخ - دفعة واحدة . فمنذ الخروج الاول عن حدود الطبيعة ، كانت اللعبة التاريخية - بوصفها اكمالا - تنطوي في ذاتها على مبدأ تدهورها اى على تدهور مكمل ، او على تدهور للتدهور . ان الاسراع او التعجل بالانحراف عن الطبيعة في التاريخ متضمن منذ البدء في الانحراف التاريخي ذاته .

ولكن مفهوم المكمل الذي اعتبرناه فيما سبق مفهوما اقتصاديا - قد يسمح لنا بقول العكس دون ان نقع في تناقض ما ، ذلك ان منطق المكمل - وهو ليس منطق الهوية - يسمح بوجود التعجيل بالشر مع ما يعوض هذا الشر ويحد من دفعه في التاريخ ، في ذات الوقت . فالتاريخ يعجل بالتاريخ ، والمجتمع يفسد المجتمع . والبشر الذي يفسد كلا من التاريخ والمجتمع يتمتع هو ايضا بمكمله "الطبيعي" : اذ يفرز كل من التاريخ والمجتمع - بدورها - مقاومتها الخاصة للفساد .

وهكذا مثلاً يبدو الروحي في الحب غير اخلاقي : فهو اغواء وهدم وكما  
نتمكن من الاحتفاظ بالحضور عن طريق ارجائه ، يمكن لنا ايضا ان نرجى الاهدار  
اي "تقمصنا" المميت لشخصية الانثى من خلال قوة مميتة اخرى هي قوة  
الاستمنا . وبذلك يستطيع المجتمع - ووفق اقتصاد الموت هذا ان يضع كابحا  
اخلاقيا في وجه فساد الحسب الروحي. تستطيع اخلاق المجتمع ان ترجأ او تضعف  
اسر هذه الطاقة عندما تفرض على المرأة فضيلة الحياء . فالحياء الذي يترتب على  
التهذيب الاجتماعي هو - في الحقيقة - حكمة طبيعية ، وهو اقتصاد الحياة الذي  
يتحكم في الثقافة . ( ولنشر - بالمناسبة - الى ان كل خطاب روسو يجد هنا مجال  
فاعليته الخاصة ) ولما كانت النساء تفسد الاخلاق الطبيعية للرجل للرجبة الجسدية ،  
اخترع المجتمع - وهذه ايضا حيلة من الطبيعة - الامر الاخلاقي بالحياء الذي يكبح  
جماع النزعة اللااخلاقية اي النزعة الاخلاقية ، وذلك لان الحب الروحي لم يكن ابدا  
لا اخلاقيا الا عند تهديده لحياة الانسان . ويشغل موضوع الحياة اهمية اكبر مما  
نظن في خطاب روسو الى السيد المبير ، وهو ايضا الموضوع الرئيسي لكتاب  
"اميل" وخصوصا في الكتاب الخامس - الذي يجب ان نتبعه هنا سطرًا سطرًا -  
حيث نجد تعريفا واضحا "للحياء" بوصفه "مكملا" للفضيلة الطبيعية يتعلق الامر  
هنا بالاستفهام عما اذا كان الرجال "سوف يسلمون انفسهم للموت" ( p447 )  
بسبب حسن النساء وشراهن . ففي الواقع ، ليس لرغبات النساء اللامحدودة من  
كايح طبيعي مثل الذئ نجده عن اناث الحيوان . فعند الحيوانات : "حين تشبع الحاجة  
تكف الرغبة ، ولا تتمتع اناث الحيوان على الذكور تصنعوا وريا - وهي على عكس  
ما فعلته ابنة اغسطس - لا تستقبل ركابا ابدا وقد استوفت السفينة حملتها .  
فالغريزة عند الحيوانات هي مثار الحركة والكبح . ولكن اين يوجد هذا المكمل  
للغريزة السلبية لدى النساء اذا ما نزع عنهن الحياء ؟ ان نتوقع الاتهم النساء  
بالرجال البتة . فهذا يعني ان هؤلاء الرجال لم يعودوا صالحين لاي شئ على  
الاطلاق (التشديد من عندنا ) . وهذا المكمل هو اقتصاد لحياة البشر فعلا . لان  
الشراهة الطبيعية للنساء سوف تجر الرجال الى الموت ، ولان الحياء يمكن له ان  
يحتوى رغباتهن هذه فهو الخلق الحق للنساء " .



من المؤكد انه لا يمكن التفكير في مفهوم الطبيعة ، والنظام الذى يتحكم فيه  
الا من خلال مقولة لا تقبل الاختزال مثل مقولة "المكمل" . وعلى الرغم من ان  
الحياة باتى ليعوض غياب الكابح الغريزى والطبيعى للرجبة ، فهو نفسه ليس اقل  
طبيعية حتى وان كان مكملًا واخلاقيا . فالحياة بوصفه منتجا ثقافيا له اصل وغاية  
طبيعية قد غرسه الله في خلقه : "لقد اراد الموجود الاسمى ان يشرف النوع  
الانسانى حين وهب الانسان ميولا بلا حدود ومنحه في ذات الوقت القانون الذى  
يضبط هذا الميول حتى يكون الانسان حرا وحتى يتحكم بذاته في ذاته . وحين يدع  
الله الانسان نهى عواطفه الجامحة ، يقرن هذه العواطف بالعقل ليتحكم فيها . وحين  
يسلم الله المرأة لشهواتها اللامحدودة يشفع هذه الشهوات بالحياة الذى يحتويها " .  
يمنحنا الله العقل كمكمل للميول الطبيعية . العقل - انن - من الطبيعة ومكمل  
للطبيعة في ذات الوقت : انه عقل تكملى . وهو ما يفترض ان الطبيعة يمكن لها ان  
تكون - احيانا - ناقصة بالنسبة لذاتها او ان تكون زائدة عن ذاتها . والامر سيان  
في الحالتين . وسيزيد الله الطبيعة على سبيل المكافاة والتعويض مكملًا على مكمل .  
وزيادة في الفضل سيثيب الله الانسان في الدنيا على حسن استخدامه لمملكته . وذلك  
لانه قد جعله يعرف كيف يستسيغ الأشياء الشريفة ويجعل منها قاعدة لافعاله . كل  
هذا يعادل - كما يبدو لى - غريزة الحيوان .

فلذا ما استسلمنا لهذا التصور ، وجب علينا ان نعيد قراءة كل النصوص التى  
ترى الثقافة بوصفها تشويها للطبيعة . فالعلوم والفنون والعروض والافتحة والاب  
والكتابة ينبغي ان يعاد النظر اليها جميعا في اطار بنية "الحب الروحى" هذه  
بوصفها حربا بين الجنسين وارتباطا بين الرجبة والمبدأ الانثوى . هذه الحرب حرب  
تاريخية لا تضع الرجال في مقابل النساء فحسب وانما تضع الرجال في مقابل  
الرجال ايضا . هذه الحرب ليست ظاهرة طبيعية او بيولوجية كما هو حالها عند  
هيجل ، كما انها ليست حرب الحاجات او الرغبات الطبيعية وانما هي حرب الضمانر  
والرغبات . فكيف نستدل على ذلك ؟ نستدل على ذلك - بصفة خاصة - من خلال  
ملاحظتنا انها ليست حربا ناتجة عن ندرة الاناث وانما هي حرب طارئة في الفترات  
التي ترفض فيها الانثى مقاربة الذكر . وهي تعود كما يقول روسو : "الى العلة  
الاولى ، فلو قيل مثلا ان كل انثى تعاشر الذكر شهرين فقط في العام ، فهذا يعنى ان

عدد الاناث اقل من عدد الذكور وهذان الافتراضان لا ينطبقان على النوع البشرى. فعدد الاناث يتجاوز عدد الذكور عامة. ولم نلاحظ ابدا حتى في المجتمعات البدائية ان النساء ينتابهن شبق في فترات بعينها كما هو حادث بالنسبة لاثاث الحيوانات" (١٧).

وبما ان الحب الروحي لا يتمتع باى اساس بيولوجى ، فانه يولد من قوة الخيال . ويرتبط الانحراف في الثقافة - بوصفه حركة اختلاف واثار - بالرغبة في الاستحواذ على النساء . يتوقف الامر دائما على من سيفوز بالنساء ، وايضا بما سوف يفزن به النساء ، وما هو الثمن الذى يجب دفعه في حساب القوى هذا . ووفق مبدأ الاستعجال او مبدأ الرسملة ( تحويل الاشياء الى راسمال ) " الذى اشرنا اليه للتو ، فان من يفتح باب الشر هو نفسه الذى يعجل بالتوجه نحو الاسوا . كان يمكن لروسو ان يقول مثل مونتاني Montaigne "ان تقاليدنا تميل ميلا بارعا نحو الاسوا" ( 1E,82 ) ( Essais وهذا هو "ايضا حال الكتابة . وهكذا ينتظم الادبى مع "الحب الروحي" ويظهر بظهوره ، غير ان الحب الروحي يودى ايضا الى تدهور الكتابة . فهو يزعجها كما يزعج الانسان اذ انه يودى الى : " هذه الجمهرة من الاعمال العابرة التى تظهر يوميا ولا هدف لها سوى تسليية النساء . فلا قوة لها ولا عمق ، وهى كلها اعمال نجدها على طاولة الزينة او طاولة الشراب . انها وسيلة لاعادة كتابة الاشياء نفسها بشكل يجعلها تبدو جديدة باستمرار . وربما يشهر في وجهى عمليين او ثلاثة من هذه الاعمال التى لا ينطبق عليها هذا الرأى . ولكنى استطيع ان اتى بمئة الف عمل يؤكد هذه القاعدة . من اجل ذلك ، فان اغلب ما ننتجه في عصرنا يزول بزوال العصر . ولن تستبقى الاجيال القادمة الا القليل من الكثير الذى كتب في هذا القرن" (١٨).

هل بعد بنا هذا الاستطراد عن الهم الاساسى الذى يشغلنا ؟ وكيف يمكن لهذا الاستطراد ان يعطينا على تحديد وضع الرسالة ؟.

لقد تحريتنا للتو مفهوم الشفقة الطبيعية وما يحتوى نظامها الداخلى من المتعارضات. انه مفهوم اساسى ، ومع ذلك - وبحسب ستاروينكسى سيكون مفهومنا غائبا بل ومستبعدا من "الرسالة في اصل اللغات" ولا يمكن لنا ان نغض الطرف عن هذا الامر حتى نضعه موضعه من تاريخ فكر روسو ، ومن بنية هذا

الفكر . لقد اشار روسو منذ مقدمة "المقال" الى اهمية الاندفاع التلقائية للشفقة بوصفها اساسا لا عقلانيا للاخلاق، وذلك منذ ان كتب مقدمة كتابه "المقال الاول" (انظر cf.p.126et n.1) ففي هذه المقدمة وفي غضون كتاب "اميل" ايضا لم يكف روسو عن التاكيد على ان الشفقة فضيلة "سابقة على اى تفكير". وهذه هي المحصلة النهائية لفكر روسو حول هذا الموضوع . ولكن روسو يصوغ افكارا جد مختلفة حول الموضوع نفسه في كتابه "رسالة في اصل اللغات" ولا سيما الفصل التاسع منه . وهو ما يسمح بنسبة هذا الكتاب (او على الاقل الفصل التاسع منه) الى تاريخ سابق على تاريخ الصياغة النهائية لكتاب "مقال عن اصل عدم المساواة". اذ لا يقبل روسو - في "الرسالة" - امكانية وجود اندفاع تعاطف عفوية . وبدا اكثر ميلا لتبني فكرة هوبز عن حرب الجميع ضد الجميع : "لا يربط البشر بعضهم ببعض اى فكرة عن الاخوة المشتركة . فهم لا يحتكمون الا للقوة لانهم كانوا يظنون انهم اعداء بعضهم البعض . ان يترك امرؤ وحيدا ، ليهيم على وجه الارض تحت رحمة الجنس البشرى ، فلن يكون في النهاية الا حيوانا مفترسا . ان المودة الاجتماعية لا تنمو بيننا الا بما نملك من النور . وعلى الرغم ان الشفقة طبيعة في قلب الانسان فانها ستظل عاجزة ابدا ما لم يضعها الخيال موضوع الفاعلية . كيف تتفعل انفسنا بدافع من الشفقة ؟ اننا ننفع حين نتجاوز انفسنا وحين نطابق بين انفسنا وبين الكائن المتالم . عندئذ لن نعتى الا بقدر ما نحكم بانه يعانى .. والانسان الذى لا يفكر ابدا ، لا يمكن له ان يكون رحيمًا ولا عادلا ولا عطوفا ، بل لا يستطيع حتى ان يكون شريرا وحقودا " مثل هذا المفهوم الاكثر تعقلا للشفقة لدى روسو يقترب من فكر ولاستون Wollaston . والسؤال هنا: هل هذه الشواهد الدالة المقتبسة من الرسالة - والتي يحتج بها سترابونيسكى - لا تتسجم فعلا مع اطروحات روسو في "المقال" و "اميل" ؟ لا . ليس الامر كذلك . فهناك على الاقل ثلاثة انواع من الاسباب : اولا : لان روسو كان قد قدم في "الرسالة" رؤية مرنة تسمح باستيعاب كل نظرية "لاحقة" عن الشفقة . فقد كتب يقول : "ان الشفقة طبيعية تكمن في قلب الانسان". وهو بهذا يقر باتها فضيلة فطرية تلقائية سابقة على التفكير . وهذه هي اطروحته في كتابه : "المقال" و "اميل".

ثانيا : لان الشفقة الطبيعية في قلب الانسان كان لها ان تظل كامنة و " غير فعالة " . لولا ان الخيال – وليس العقل – هو الذى اكسبها الفاعلية . ويوشك كل من العقل والتفكير – وفق ما جاء في المقال الثانى – ان يضعفا الشفقة وان يخمدا جذوتها . فالعقل المفكر ليس متزامنا مع الشفقة . ولا نقول " الرسالة " ما يناقض هذا الرأى . اذ لا تستيقظ الشفقة مع العقل وانما مع الخيال الذى ينتشلها من سباتها العميق . معنى هذا ان روسو لا يميز بين العقل والخيال فحسب ، وانما يجعل من هذا التمييز عصب فكره كله .

للخيال عند روسو ، بكل تأكيد وكما هو شائع . قيمة يشوبها الغموض . فان كان الخيال قادرا على ان يضللنا ، فلاحه يفتح امكانية للتقدم ويرهص للتاريخ . وبدون الخيال يصبح الكمال مستحيلا . الخيال في نظر روسو – كما نعرف – هو الملمح الوحيد الذى يميز الانسانية على الاطلاق . ورغم ان الاشياء تبدو شديدة التعقيد اذا ما تعلق الامر بالعقل عند روسو <sup>(١١)</sup> فالتنا نستطيع القول بشكل ما ان العقل – بوصفه ادراكا وملكة لتشكيل الافكار – اقل شأنا من الخيال والتطلع للكمال فى تمييز الانسان . لقد ذكرنا من قبل باى معنى يمكن ان يقال ان العقل طبيعى . من وجهة نظر اخرى ، نستطيع ان نلاحظ ان الحيوانات ، رغم تمتعها بالذكاء لا تتشد الكمال ، فهى محرومة من هذا الخيال وهذه القدرة على المبادرة التى تتجاوز المعطى الحسى الحاضر الى اللامرئى : " لكل حيوان افكار ، بما انه يتمتع بجواس . بل انه يركب هذه الافكار الى حد ما . ولا يختلف الانسان عن الحيوان – من هذه الوجهة – الا بالزيادة او النقصان . بل يرى بعض الفلاسفة ان ما يوجد من فروق بين انسان واخر اكثر مما يوجد من فروق بين هذا الانسان وذلك الحيوان . لا يعول ان فى تمييز الانسان عن بقية الحيوانات على ملكة الادراك ، وانما على صفة الانسان كفاعل حر " . (Discours (Second p.144).

الحرية هى نشدان الكمال . " وهناك صفة اخرى خاصة جدا – لا خلاف حولها – تميز الانسان عن الحيوان الا وهى ملكة ترقى الذات دائما نحو الافضل " (p142) . وعلى هذا النحو يصبح الخيال شرطا لنشدان الكمال فهو الحرية . وهو ايضا الشرط الذى بدونه لا توظف الشفقة ولا تتحقق فى المجال الانسانى . فالخيال ينشط ويثير الطاقة الكامنة .

١- بالخيال تستفتح الحرية ويبدأ نشدان الكمال . لان الحس وكذلك العقل المفكر يمتلان ويتخمان بحضور المدرك ، كما يستنفدها السعى الى مفهوم ثابت . فى حين ان الحيوانية لا تمتلك تاريخا ، لان الحس والادراك الحسى هما فى الاساس وظيفتان للتلقى السلبي . "وبما ان العقل قليل القوة . فالفائدة المرجوة منه وحده ليس لها كل هذه الاهمية التى نطنها . اما الخيال فهو وحده الفعال . ولا تستثار العواطف الا عن طريق الخيال" (Lettre au prince de Wurtemberg. 10.11.63 ) والنتيجة المباشرة لذلك هى: ان العقل الذى يقوم بمهمة تلبية الحاجات والمصالح هو ملكة تقنية وحسابية . ومن ثم . فالعقل ليس اصل اللغة . واللغة بدورها خصيصة مميزة للانسان ، وبدونها ليس ثمة نشدان للكمال . وهى تولد من الخيال الذى يحفز الشعور والعاطفة او يثيرها على اية حال . لقد استهل روسو "الرسالة" بهذا التأكيد الذى سوف يكرره بلا نهاية : " الكلام هو الذى يميز الانسان عن الحيوانات " واولى الكلمات التى تطالعنا فى الفصل الثانى من الرسالة هى : " جدير بنا ان نعتقد ان الایماءات الاولى قد فرضتها الحاجة ، وان الاصوات الاولى قد انطلقت من الانفعال " .

هكذا تتضح امامنا سلسلتان : ١- الحيوانية ، الحاجة ، المصطلحة ، الایماءة ، الحس ، الادراك ، العقل ... الخ ، ٢- الانسانية ، العاطفة ، الخيال ، الكلام ، الحرية ، نشدان الكمال ... الخ .

وسوف يتضح لنا شيئا فشيئا من خلال تعقد الصلات التى تتشابك بموجبها هذه الكلمات فى نصوص روسو انها تطلب منا تحليلا اكثر دقة وحذار ذلك ان كلا من هاتين السلسلتين تتعلق الواحدة منها بالآخرى وفق بنية الاحمال دائما . وكل الاسماء الخاصة بالسلسلة الثانية هى تحديدات ميتافيزيقية . ومن ثم فهى موروثية ومهيأة لانسجام يتسم بالمتابرة والنسبية . انها تحديدات للارجاء التكميلى لها شكل متماسك ومتقن .

انه ارجاء خطير بلا شك لاننا اسقطنا الاسم الرئيسى من السلسلة المكملية وهو: "الموت" او بالاحرى اسقطنا العلاقة مع الموت والفرع فى انتظار الموت ، وذلك لان الموت نفسه ليس بشئ ، وتدل كل امكانيات السلسلة المكملية - والتى تتمتع فيما بعلاقات تسمح بان تحل الواحدة منها محل الاخرى على سبيل الكناية -

على ذات الخطر بشكل غير مباشرة ... اى على افق ومصدر اى خطر محدد وعلى الهاوية التى تصدر عنها نذر كل التهديدات ، ينبغى الاندهش انن ، اذا وجدنا ان مفهوم الحرية او نشدان الكمال يطرح نفسه علينا فى ذات الوقت الذى نتطرق فيه لمعرفة الموت فى "المقال" الثانى ، ويتجلى لنا اخص ما يميز الانسان هنا من خلال الامكانية المزدوجة للحرية وتوقع حلول الموت . ويمكن الفارق بين الرغبة البشرية والحاجة الحيوانية ، او بين معايشة المرأة ومعايشة انثى الحيوان فى الخوف من الموت : "الخبرات الوحيدة التى يعرفها يعرفها الحيوان فى هذا العالم هى الخبرات التى تتعلق بالغذاء والانثى والراحة . والشرور الوحيدة التى يخشاها ه الجوع والالم ، واقول هنا الالم وليس الموت ، لان الحيوان لن يعرف ابدا ما هو الموت . ان معرفة الموت وجزع الموت هى اول ما اكتسبه الانسان من معارف ابتعدت به عن ظرفه الحيوانى ( Second discours p.143 ) وبالمثل يصير الطفل رجلا عندما تنتج مداركه على "الاحساس بالموت" ( p.20 Emile ) .

ومن اى موضع نظرنا فيه الى السلسلة المكملة نجد ان الخيال ينتمى الى نفس سلسلة الدلالات التى ينتمى اليها توقع الموت . فالخيال هو فى العمق علاقة بالموت والصورة هى الموت . ويمكن لنا ان نحدد هذه القضية او الانحددها على هذا النحو : الصورة موت او الموت صورة . والخيال بالنسبة للحياة هو القدرة على محبة الحياة لذاتها من خلال تمثيلها لذاتها . ولا يمكن للصورة ان تتمثل او ان تصف ذاتها . ولا يمكن للصورة ( وهى ما يمثل الشئ ) ان تضيف الى الشئ الذى يتم تمثيله حضورا الشئ الذى يتم تمثيله حضورا منطقيا على ذاته اصلا فى العالم . والا فى الحدود التى تحيلنا فيها الحياة الى ذاتها ، كما لو كانت تحيلنا الى نقصها الخاص او الى احتياجها الخاص للمكمل . ويعزى حضور الشئ المراد تمثيله الى عملية اضافة هذا اللاشئ ( الذى هو الصورة ) الى ذاته . فهو بمثابة الاعلان عن موت الشئ المراد تمثيله من خلال ممثله الخاص . وعملية نزع الملكية للشئ الذى يتم تمثيله هى اخص ما يميز الذات . وبهذا المعنى نجد ان الخيال مثله مثل الموت تمثيل واكمال . وعلينا ان نتذكر هنا والا ننسى المزايا التى اقراها روسو للكتابة

ينتمى الخيال والحرية والكلام الى ذات البنية التى تحكم العلاقة بالموت ، ولنقل بالاحرى انها علاقة بالموت اكثر مما هى توقع له ، ولو افترضنا ان هناك

وجود امام الموت فهذا لا يعنى بالضرورة ان هذا الوجود يمثل علاقة بمستقبل سيحدث ان عاجلا او اجلا . فهذا الوجود ليس الابنية حضور . ولكن ما دخل الشفقة او التوحيد بالام الغير بهذا الموضوع ؟

٢- الخيال هو - كما ذكرنا من قبل - ما لا يمكن اثارة الشفقة بدونه . هذا ما قاله روسو بوضوح فى "الرسالة" وكرره بصيغ مختلفة فى مؤلفاته الاخرى . ويأتى هذا على عكس ما تضمنته الصيغة الحذرة لستاروبينسكى فى هذا الشأن . اذا لم يكف روسو عن النظر الى الشفقة بوصفها شعورا طبيعيا او فضيلة فطرية لا يوقظها ولا يبشر بها الا الخيال وحده . ولنذكر بالمناسبة ان كل نظرية روسو عن المسرح تفرق بين القدرة على التوحد بالام الغير اى الشفقة وبين ملكة الخيال فى عملية التمثيل . واذا تذكرنا الان ان روسو قد استخدم لفظ الفرع للتعبير عن الخوف من الموت (p.143 Discours) . فانا بذلك نمسك اجمالا بكل النظام الذى يضم مفاهيم الفرع والشفقة من جهة ، ومفاهيم المشهد التراجيدى والتمثيل والخيال والموت من جهة ثانية . وقد يجعنا هذا المثال ندرك الغموض الذى يشوب القدرة على التخيل : فهذه القدرة لا تتجاوز رتبة الحيوانية ، ولا تستثير العاطفة الانسانية الا حين تفتتح مشهدا او مجالا ما للتمثيل الدرامى . ان القدرة على التخيل هى ارهاص بالانحراف الذى تكون امكانيته ذاتها ملازمة لمفهوم نشدان الكمال .

ان التصور الذى لم يتغير فكر روسو البتة بشأنه هو التالى: الشفقة فطرية . ولكنها فى نقائها الفطرى ليست خاصة بالانسان وانما تنتمى الى الكائن الحى بصفة عامة . " انها طبيعة للدرجة التى تجعل الحيوانات نفسها تقدم فى بعض الاحيان شواهد ملموسة عليها" . وهذه الشفقة لا تستيقظ من تلقاء نفسها فى عالم الانسان ، ولا تقضى الى العاطفة او الى اللغة او الى التمثيل . ولا تؤدى الى حب الاخر كحب النفس الا بفعل الخيال . فالخيال هو الصيرورة الانسانية للشفقة .

هذه هى اطروحة "الرسالة" رغم ان الشفقة طبيعية فى قلب الانسان ، فانها ستظل عاجزة ابدما ما لم يضعها الخيال موضع الفاعلية . " هذا النداء لتفعيل الشفقة وتحقيقها عن طريق الخيال لا يتناقض كثيرا مع النصوص التى يكن ان نتبعها فى اى من اعمال روسو . والتى ذكرت فيها نظريته عن الفطرة بوصفها امكانية ، وعن الطبيعة بوصفها طاقة كامنة نائمة<sup>(٢٠)</sup> . من المؤكد انها ليست نظرية فريدة تماما .

ولكن دورها المنسق لمختلف المفاهيم هنا يحظى باهمية كبرى . فهي نظرية تقتضى التفكير فى الطبيعة لا باعتبارها معطى او حضورا انيا وانما باعتبارها مخزونا . وهذا مفهوم مراوغ فى ذاته : اذ يمكن لنا ان نعرفه بوصفه حالة راهنة خفية ورصيда مستورا . وايضا بوصفه مخزونا لطاقة لانهائية ، بحيث يكون الخيال الذى يفجر هذه الطاقة من مكنها ، نافعا وضارا معا ، "واخيرا هذه هي امبراطورية الخيال الكائنة فينا ، وهذه هي اثارها فى تولد من هذه القوة الرذائل والفضائل فحسب بل الخيرات والشُرور ايضا ..." ( Dialogues pp815-816 ) واذا كان "البعض يسيئون استخدام هذه الملكة الموسمية " (Ibid) فلن هذا ما يحدث ايضا بفعل قدرة الخيال . فالخيال بوصفه ملكة خاصة بالعلامات والتجليات يفلت من كل اثر واقعى وخارجى ، لذا فهو بضلل ذاته . الخيال هو فاعل الضلال ، فهو يوقظ القوى الكامنة الى النور . ولكنه حين يسبقها ، ويدلها عما وراءها ، تدله هي على قصوره . فالخيال يحى ملكة الاستمتاع ولكنه يسجل اختلافا بين الرغبة والقدرة . فاذا ما رغبنا فيما هو ابعد من قدرتنا على الاشباع . فهذا يعنى ان اصل هذا الافراط او هذا الاختلاف بين الرغبة والقدرة هو ما نسميه الخيال . وفى هذا ما يسمح لنا بان نحدد وظيفة ما لمفهوم الطبيعة او البدائية . انه التوازن بين التحفظ والرغبة . توازن مستحيل بما ان الرغبة لا تقدر على الخروج من تحفظها الا بواسطة الخيال الذى بدوره يخل بالتوازن . انن تبقى هذه الاستحالة – التى هي اسم اخر للطبيعة – حدا . وتتمثل الاخلاق و "الحكمة الانسانية" و "الطريق الحق للسعادة" . بحسب روسو – فى ان يكون الانسان اقرب ما يمكن لهذا الحد "وان يخفف من تعدى الرغبات للملكات" : هكذا قامت الطبيعة وهى التى تحسن كل شئ صنعا بتأسيس الانسان . فهى لا تمنحه الا الرغبات الضرورية لبقائه بشكل مباشر ، وتمنحه الملكات الكافية لاشباع هذه الرغبات وهى التى حفظت له الملكات الاخرى كمخزون فى اعماق روحه لتميمتها عند الحاجة . ولا يتم التوازن بين القدرة والرغبة الا فى اطار هذه الحالة البدائية التى لا يكون الانسان فيها تعيسا . وفقط حين تشرع ملكاته الكامنة فى العمل ، ويستيقظ خياله الانشط من كل ملكة ، ويتجاوز ما عداه . فالخيال هو الذى يوسع نطاق الممكن من الخير والشر امامنا . ومن ثم فهو يثير الرغبات ويغذيها بالامل فى اشباعها . ولكن الشئ الذى بدا فى البدء وكنه ملك ابدينا



سرعان ما يفر منا ولا نتمكن من ملاحقته . وهكذا ننهك قبل ان نصل للنهاية . وكلما زادت حصيلتنا من المتعة كلما ابتعدت عنا السعادة . وعلى العكس من ذلك كلما ظل الانسان قريبا من الحالة الطبيعية كل ما تضاعلت المسافة بين ملكاته ورغباته واصبح اقرب الى السعادة . للعالم الواقع حدوده اما عالم الخيال فهو بلا حدود . ولما كنا عاجزين عن ان نمتمد بالعالم الاول فلنضيق اذن من نطاق العالم الثانى ، ذلك لان اختلافهما هو وحده سبب كل المشقات التى نجعلنا جد تعساء " (Emile p.64) (التشديد من عندنا) .

نلاحظ اذن فى هذه الفقرة :

١- ان الخيال - وهو اصل الاختلاف بين القدرة والرغبة - قد تم تحديده بوصفه ارجاء للحضور او ارجاء للمتعة او ارجاء فيهما .

٢- انه يتم تعريف علاقتنا بالطبيعة من خلال ما بيننا وبينها من مسافة سلبية، اى انه لا ينبغي ان نخرج عن الطبيعة ولا ان نعود اليها . وانما ينبغي التقليل من مسافة "ابتعادها " عنا .

٣- ان يكون الخيال هو المثير لسائر الملكات الكامنة: فهذا لا يمنع ان يكون هو نفسه ملكة كامنة "انشط من كل الملكات" . فالقدرة على تجاوز الطبيعة موجودة فى الطبيعة نفسها بل الاوقع انها - كما سوف نرى - تمسك بمخزون الطبيعة بوصفه مخزونا . وهكذا يتخذ الوجود فى الطبيعة صيغة الوجود الغريب للمكمل . وهو ما يشير فى ان الى افراط للطبيعة فى الطبيعة والى نقص للطبيعة فى الطبيعة . ويدل "الوجود فى" "Etre dans" الذى حددناه هنا - بوصفه مثلاً ضمن امثلة اخرى - على اضطراب المنطق التقليدى .

وبما ان الخيال هو انشط الملكات ، فلا يمكن ايقاظه بواسطة اية ملكة . وعندما يقول روسو ان الخيال "يستيقظ " فعطينا ان نفهمه باعتباره فعلاً منعكساً اى ان الخيال يوقظ ذاته . فالخيال لا يدين فى قدرته على الخروج الى النور الا لذاته والخيال لا يخلق شيئا لانه خيال ، ولكنه ايضا لا يتلقى شيئا غريباً او سابقاً عليه ، فهو غير متأثر "بالواقع" انه حب خالق للذات انه بمثابة اسم اخر للارجاء بوصفه حباً للذات " (١١) .

وانطلاقاً من هذه الامكانية ، يشير روسو للانسان : الخيال يدرج الحيوان ضمن المجتمع الانساني ويجعله يناهز النوع الانساني وتنتهى الفقرة الخاصة "بالرسالة" والتي اشرنا اليها للتو - على النحو التالى : " من لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه "فهو وحيد وسط النوع الانساني " وترجع هذه العزلة او عدم الانتماء للنوع الانساني الى ان المعاناة تظل دائما بكما او مغلقة على نفسها . وهو ما يعنى ان هذه المعاناة لا يمكنها - من خلال اثارة الشفقة - ان تتفتح على معاناة الاخر بوصفه اخر ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى لا يمكن لهذه المعاناة ان تقضى من تلقاء نفسها الى الموت . فالحيوان يمتلك ملكة كامنة للشفقة . ولكنه لا يتخيل لا معاناة الاخرين نفسها ولا تحول المعاناة الى موت . هنا نجد حدا واحدا ووحيدا : العلاقة بالاخر والعلاقة بالموت يضمهما انفتاح واحد متطابق . ان ما يفتقر اليه ما يسميه روسو "بالحيوان " هو انه لا يعيش . معاناته بوصفها معاناة للاخر او بوصفها تهديدا بالموت .

ولو نظرنا الى مفهوم الافتراضية (Virtaualite) وكذلك مشكلة القوة والفعل فى مجملها ) من خلال علاقته الخفية بمنطق المكمل ، لوجدنا ان وظيفته - بالنسبة لروسو بصفة خاصة وبالنسبة للميتافيزيقا بصفة عامة - هى التحديد المسبق والمتواصل للصيرورة بوصفها انتاجا ونموا ، تطورا او تاريخا ، وذلك من خلال الاستعاضة عن الاثر بالمنجز الحيوى الدينامى . والاستعاضة عن اللعب الخالص بالتاريخ الخالص ، او كما ذكرنا من قبل الاستعاضة عن القطيعة بالوصل . غير ان حركة الاحمال تبدو وكأنها لا تخضع لهذا التعويض وان اتاحت التفكير فيه . لقد اشار روسو الى بقطة الشفقة بواسطة الخيال اى بواسطة التمثيل الانعكاسى بمعناه المزدوج الذى هو فى الحقيقة معنى واحد . وفى الفصل نفسه يمنحنا روسو من ان نتصور ان الانسان كان شريرا ومحبا للحرب قبل تفعيل الخيال للشفقة . ولنرى هنا تفسير ستاروبينيسكى لهذه الفقرة : " لا يقبل روسو - فى "الرسالة" - امكانية وجود دفعة تعاطف عفوية بل بدا اكثر ميلا لتبنى فكرة هوبز عن حرب الجميع ضد الجميع : " لا يربط البشر بعضهم ببعض اية فكرة عن الاخوة المشتركة ، فهم لا يحتكمون الا للقوة لانهم كانوا يظنون ببعضهم البعض العداوة . ان امرا وحيدا هانما على وجه الارض تحت رحمة الجنس البشرى ليس الا حيوانا شرسا " .

لم يقل روسو: "كاتبوا اعداء"، بل قال "انهم يظنون ببعضهم البعض العداوة" ينبغي ان تلتفت هنا الى الفرق الدقيق بين العبارتين . ويبدو اننا مصيبين فى هذا الالتفات . فقد تول ويرتبط الرأى الخاص بالعداوة باعتقاد ضال ناشئ عن العزلة والضعف وشعور الانسان بالحرمان من كل عون ربانى . هل نحن هنا بازاء مجرد رأى ام اننا بالفعل ازاء وهم ؟ هذا ما يظهر بوضوح فى هذه العبارات الثلاث التى ينبغي علينا الانسقاطها من حسابنا : " كاتبوا يظنون ببعضهم البعض العداوة. لقد اوحى لهم ضعفهم وجهلهم بهذا الرأى ، وبما انهم لا يعرفون شيئا فهم يخشون كل شئ. وهم يهاجمون ليدافعوا عن انفسهم. ان يترك امرء وحيدا." (التشديد من عندنا ) .

ليست الدراسة حبا فى الحرب وإنما بسبب الخوف خاصة ان الدراسة عاجزة عن اعلان الحرب . انها خاصية الحيوان "الحيوان الشرس" والانسان الحى المعزول الذى لم يحظ بايقاظ الخيال للشفقة . فلم يشارك بعد فى الاجتماع البشرى ولم يصبح بعد عضوا من اعضاء النوع الانسانى . لقد كان هذا الحيوان – ولنشدد هنا على هذه الفكرة – مهينا لأن يقترب فى حق الاخرين كل الشر الذى كلن يخشاه منهم ، "الخوف والضعف هما مصدران القسوة". والقسوة ليست شرا ايجابيا . وما من سبب للاستعداد لاقتراف الشر هنا الا الاخر والا التمثيل الواهم للشر الذى اظن ان الاخر سوف يقتربه بشائى .

ليس هذا سببا كافيا لاستبعاد الشبه بين نظرية روسو ونظرية هوبز عن الحرب الطبيعية والتى لن يقوم العقل والخيال الا بتنظيمها فيما يشبه اقتصاد للعدوان ؟ ولكن نص روسو اكثر وضوحا ، اذ تسوقنا فى "الرسالة" تلك الفقرة التى تتطوى على طرح بمنعنا من اعتبار لحظة خمود الشفقة هى لحظة الشر الشغوف بالحرب على النحو الذى تصوره هوبز . فكيف يصف روسو – فى الحقيقة – تلك اللحظة البنيوية للشفقة النائمة ؟ ( ولا يهم – فى هذا المقام على الاقل – ما اذا كانت لحظة واقعية او اسطورية ) او ما الذى يراه روسو بشأن اللحظة التى لم تزل اللغة والخيال والعلاقة بالموت فيها فى حالة كمون ؟ فى هذه اللحظة يقول روسو: " لا يمكن للانسان الذى لم يفكر ابدا ان يكون رحيم او عادلا او عظوفا " بالطبع، ولكن هذا لا يعنى انه يكون ظالما وغير عطوف ، وإنما يعنى انه بمنزلة بين

منزلتين من تعارض القيم . اذ سرعان ما يتبع روسو هذه العبارة بقوله : " بل لا يستطيع ان يكون شريرا او حقودا . ومن لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه ، فهو وحيد في وسط النوع الانساني " .

في هذه " الحالة " لا يوجد للتعارضات السارية على نظرية هوبز قيمة او معنى . ولا يصبح لنسق التقديرات الذى تتحرك فيه الفلسفة السياسية اى حظ للفاعلية . وهكذا نرى بشكل افضل وفق اى عنصر ( محايد عار ، ومجرد ) سيكون هذا النظام مؤثرا . نستطيع ان نتحدث بدون مفاضلة عن الطيبة او الشر ، عن السلام او الحرب ، وسيكون الكلام فى كل مرة صحيحا او خطأ ولكنه سيكون دائما كلاما لا محل له من الاعراب ، ان ما يكشفه لنا روسو هنا هو الاصل المحايد لمنظومة المفاهيم الاخلاقية – السياسية ومجال موضوعيتها ونسقتها القيمى . وعلى هذا ينبغي تحييد كل انساق التعارضات التى تموج بها الفلسفة التقليدية للتاريخ والثقافة والمجتمع . قبل هذا التحييد وهذا الاختزال ظلت الفلسفة السياسية تعمل فى اطار من سذاجة البديهات المكتسبة والطارئة وبالتالي كانت معرضة باستمرار للخطأ الذى يرتكبه هؤلاء الذين عندما يفكرون فى حالة الطبيعة ينقلون اليها الافكار التى استقوها من المجتمع .. " Second Discours p.145 . وللاختزال الذى نجده فى " الرسالة " اسلوبه الخاص . اذ يسعى روسو الى تحييد التعارضات عن طريق شطبها ، يشطبها وفى الوقت ذاته يؤكد عليها بوصفها قيما متعارضة . وهذه الطريقة مستخدمة بتماسك والحاح فى الفصل العاشر تحديدا . " من هنا جاءت التناقضات الظاهرة بين اجداد الامم : قدر من الطبيعة وقدر من اللا انسانية ، اخلاق بالغة الشراسة وقلوب بالغة الرقة .. لقد كانت هذه الازمنة الهمجية هى العصر الذهبى لا لان البشر كانوا متحدين وانما لانهم كانوا متفرقين .. فالبشر اذا شننا كان يهاجم بعضهم بعضا كلما التقوا . ونادرا ما كانوا يلتقون فسادات حالة الحرب كل مكان ، ونعمت كل الارض بالسلام " (٢٢) .

ان نمنح امتيازاً لاحد طرفى التناقض ، فنعتقد حقا ان حالة الحرب وحدها هى الحالة المهيمنة فهذا يجعنا نقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه هوبز . فقد تضخم لديه – بشكل غريب – " الراى " الوهمى عن " البشر " " الاوائل " الذين يظن بعضهم ببعض العداوة " . هنا ايضا لا نجد اى اختلاف بين " الرسالة " و " المقال "

فالاحتزال الذى تم اجراؤه فى "الرسالة" سوف يتم التأكيد عليه فى "المقال" ولاسيما عند نقد هوبز . ما يأخذه روسو على هوبز هو انه فى خلاصة سريعة جداً وصل الى ان البشر ليسوا مبالين الى نقطة الشفقة بشكل طبيعى ، وانهم لا يرتبطون بآية فكرة عن الاخوة المشتركة ، وانهم حينئذ اشرار ومحبين للحرب . اما نحن ، فلا نستطيع ان نقرأ "الرسالة" كما لو كان هوبز هو الذى يقرأها ويفسرها فى عجلة من استنتاج للشر من مجرد غياب الطيبة . ما نقوله "الرسالة" ويؤكدده "المقال" – على افتراض ان "الرسالة" سابقة على "المقال" – هو ما يلى :-  
علينا الان نخلص مثل هوبز الى ان الانسان باعتباره لا يملك آية فكرة عن الطيبة فهو شرير بطبيعته ، وانه اثم لانه لا يعرف الفضيلة .. اذ ير هوبز هنا ان السبب الذى منع البدائيين من استخدام عقولهم – كما يزعم مشرعونا – هو السبب نفسه الذى منع البدائيين من المغالاة فى استخدام ملكاتهم – كما يزعم هوبز – حتى اننا نستطيع ان نقول ان البدائيين لم يكونوا اشرارا لانهم – على وجه التحديد – لا يعرفون ماذا تعنى الطيبة . وما حال دون اقترافهم للشرور هو سكينه العواطف والجهل بالرديلة وليس الاستتارة او ردع القانون . كان الامر ان مرده الى الجهل بالرديلة اكثر من معرفة الفضيلة " (٢٢) .

ونستدل من خلال اشارات اخرى على ان اقتصاد الشفقة لم يتغير فى "الرسالة" عنه فى الاعمال الكبرى لروسو . وعندما تستيقظ الشفقة عن طريق الحضور والتفكير . وعندما يتم تجاوز الحضور المحسوس عن طريق صورته . نستطيع ان نتخيل ان الآخر يشعر ويعانى وان نحكم بذلك . ومع ذلك ، فنحن لا نستطيع ولا ينبغي لنا ببساطة ان نكابد معاناة الآخر نفسها ، اذ تستبعد الشفقة – بحسب روسو – ان يكون فعل توحدنا مع الألم بسيطاً وكاملاً . وذلك فيما يبدو لسببين ، او فى الحقيقة لسبب واحد عميق ، هو نوع ما من الاقتصاد :

١- فنحن لا نستطيع ولا ينبغي لنا ان نشعر بمعاناة الآخر مباشرة . وبصورة مطلقة لأن مثل هذا التقمص وهذه المعاشاة الداخلية للألم ستكون خطيرة ومهلكة . ولهذا فان ايقاظ كل من الخيال والفكر والحكم للشفقة هو ما يضع حدوداً للقدرة ويمسك الآخر قيد مسافة منا فى ذات الوقت . فنحن نتعرف على هذه المعاناة بما هى عليه ونتبنى شكوى الآخر ، ولكننا نصون انفسنا من العذاب ونحترمه فى ان . هذه

النظرية التي تتصل بنظرية التمثيل المسرحي عند روسو قد تحددت ملامحها في "الرسالة" و "اميل" فقد عرض روسو بوضوح - في هذين الكتابين - للمفارقة الموجودة في علاقتنا بالآخر : فكلما تقمصنا شخص الآخر كلما شعرنا بالآمه بوصفها الآمه ، وبالأمانا كاتها الآمه ، ولكن ينبغي للآم الآخر بوصفها كذلك ان تظل الآما للآخر فما من تقمص اصيل الا وكان مصحوبا ببعض الالتقص .. الخ ، يقول روسو في الرسالة : " كيف نترك انفسنا لننفع بالشفقة ؟ نفعل ذلك عندما ننطلق خارج حدود انفسنا ، ونتقمص شخص الكائن المعذب . عندئذ لن نعتي الا بقدر ما نحكم بانه يعانى ، فنحن لا نتألم داخلنا وانما داخله ". ويقول في "اميل" : " ان الإنسان يشارك أترابه الأمهم وهذه المشاركة تكون إرادية وهادئة ، وهو يشعر بالشفقة إزاء الأم الآخرين يشعر في ذات اللحظة بالسعادة لأنه معني من هذا العذاب فهو يشعر في هذه الحالة بالقوة التي تمتد بنا إلى ما وراء ذاتنا ، وتجعلنا نوجه الحيوية الزائدة لرفاهيتنا إلى مجال آخر ينبغي بلا شك حتى نشعر بالأسى للآم الآخر أن نتعرف عليها ولكن لا ينبغي أن نشعر بها (p72) علينا ألا نجعل تقمصنا للآخر يدمرنا وينبغي دائما احتواء الاقتصاد في الشفقة والأخلاق في أطر حب الذات ذلك أن حب الذات وحده هو الذى يستطيع أن يهدينا إلى خير من أجل ذلك ينبغي أن من حكمة الطبيعة الطبيعية التي تقول " (( حب لأخيك ما تحبه لنفسك )) بحكمة أخرى أقل كمالات وإن كانت أكثر فائدة من الأولى وهي "اصنع الخير لنفسك باقل اذى ممكن للآخر" (p156) disco0urs تحل الحكمة الأخيرة محل الحكمة الأولى .

علاوة على ذلك ليس التقمص عن طريق المعاشة الداخلية عملا أخلاقيا .

أ - فالتقمص لن يجعل المرء يتعرف على العذاب بوصفه عذاباً الأخرذلك أن الأخلاق واحترام الآخر يفترضان بعضا من عدم التقمص ويبرز روسو هذه المفارقة الخاصة بالشفقة في علاقتنا بالآخر على أنها مفارقة . ويقع هذا المفهوم الهام جدا بالنسبة لفكر روسو موقع القلب من الفصل التاسع "الرسالة" و يأتي في باب شرح الشفقة للخيال أهمية الضرورة في تجربة المعاناة كمعاناة الأخر، حيث أنه يفتح بنا على نوع من اللاحضور في قلب الحضور التي تمكننا من معاشة معاناة الأخر بوصفها معاناتنا غير الحاضرة ، التي كانت في الماضي أو قد تكون في

المستقبل وستكون الشفقة مستحيلة خارج إطار هذه البنية التي تربط الخيال بالزمن وبالأخر ، والتي هي ذات المخرج الوحيد إلى اللاحضور الانفتاح الوحيد على اللاحضور ينبغي بلا شك حتى نشعر بالأسى لآلام آخر أن نتعرف عليها ولكن لا ينبغي أن نشعر بها فعندما نكون قد عاتينا ( في الماضي ) أو نخشي أن نعاني ( في المستقبل ) فنحن نرثي لهؤلاء الذين يعانون ولكن عندما نعاني ( في الحاضر ) لا نرثي إلا لأنفسنا ( Emile ) في فقرة ذكرناها من قبل كان روسو قد بين لنا هذه الوحدة التي تجمع الشفقة مع تجربة الزمن ممثلة في الذاكرة أو التنبوء ، أو ممثلة في الخيال ، أو مع عدم الإدراك الحسي بصفة عامة : (( يبدو الإحساس البدني بالآلم محددا أكثر مما نظن . ولكن الذاكرة هي التي تشعرنا باستمرار الألم والخيال يمتد بالألم إلى المستقبل وهو ما يجعلنا حديرين بالرتاء فعلا . وهذا فيما اعتقد أحد الأسباب التي تجعلنا نتعاطف مع آلام الإنسان أكثر مما نتعاطف مع آلام الحيوان فحتى لو دعنا الحساسية المشتركة بيننا وبين الحيوان لأن نطابق بيننا وبينه فنحن لا نرثي كثيرا للحيوان الذي يجر عربة النقل وهو في الأصطبل لأننا نعتقد أنه وهو يأكل العلف يفكر في الضربات التي تلقاها أو في المتاعب التي تنتظره ( p264 )

ب - سيكون التقمص التام والخالص غير أخلاقي لأنه سيظل تقمصا حسيا ولن يتحول إلى مفهوم معياري عام . إن شرط الصمت الأخلاقي هو أن تكون الإنسانية - من خلال المعاناة الفريدة لكائن فريد ومن خلال حضوره ووجوده الحسي - موضوعا للشفقة وإذا لم يتم الوفاء بهذا الشرط تكاد الشفقة أن تكون ظلما هكذا يفتح الخيال والزمن المجال لسيادة المفهوم والقانون ، نستطيع إذن أن نقول أن المفهوم الذي كان روسو يسميه " مقارنة " إنما يوجد باعتباره زمنا وهذا هو ما يطلق عليه هيجل الموجود Dasein فالشفقة تتزامن مع الكلام ومع التمثيل وحتى نمنع تدهور الشفقة إلى حال من الضعف ينبغي علينا أن نعممها وأن نعمد بها لتشمل كل الجنس البشري وعلى هذا النحو لا نستسلم لها إلا بقدر ما توافق العدالة ، فالعدالة من بين كل الفضائل هي الفضيلة الأكثر تدعيا للخير المشترك بين البشر جميعا ينبغي علينا إذن - بمقتضى العقل وحبا لأنفسنا أن نشفق على نوعنا البشري بأكثر مما نشفق على أقاربنا ، وإنه لمن القسوة تجاه البشرية أن نشعر بالشفقة على الأشرار ( p303-304 ).

ليس هناك تطور في فكر روسو فيما يخص هذه النقطة ولا نستطيع أن نستمد منها جحة داخلية خاصة بمتن النص لنحسم أسبقية " الرسالة " أو تأخرها فلسفيا في فكر روسو وكنا قد استبعدنا من تحليلاتنا حتى الآن مجال الافتراضات الخارجة عن النص وهو ما سنناقشه الآن ، وأن احتفظنا بإمكانية مناقشة مشكلات أخرى داخلية خاصة بمتن النص اذا ما دعت الحاجة الى ذلك .<sup>(٢٤)</sup>

### جدل اولي حول الرسالة وطريقة انشائها :

لدينا لعلاج المشكلات الخارجية الخاصة بالرسالة بعض الاقتباسات من دوكلو Duclos بالاضافة الى بعض التصريحات لروسو ، وقبل كل ذلك لدينا فقرة هامة في كتاب " الاعترافات " ونستطيع ان نستنتج منها على الأقل ان : " الرسالة " التي كان روسو ينوي في البدء ان يلحقها " بالمقال الثاني " كانت منقطعة الصلة - في كل الاحوال - عن كتاباته الاولى عن الموسيقى . نحن الان في عام ١٧٦١ : " علاوة على هذين الكتابين وعلى قاموس الموسيقى الذي كنت اعكف عليه بشكل مستمر من وقت لآخر كنت منشغلا بكتابات اخرى اقل اهمية كانت كلها قيد النشر . وكنت انوي اصداها منفصلة او في مجلد جامع لاعمالى ان امكننى ذلك . وكانت " الرسالة في اصل اللغات " هي اهم هذه الاعمال التي كان معظمها مخطوطا بين يدي دي بيرو De peyrou . وكنت قد عرضتها للقراءة على كل من مالميرب Malesherbes والنبييل لورنزي Lorenzy . وقد امتدحها الاخير . وكنت احسب ان مجموع هذه الاعمال سوف يدر على بعد خصم النفقات مبلغا يقدر بثماتية او عشرة الاف فرنك . وهو المبلغ الذي كنت اريد ان استودعه باسمي او باسم تيريز بما يدر لنا ايراد مدى الحياة . بعد ذلك نستطيع كما قلت لها ان نذهب لنعيش سويا في قلب اى منطقة ريفية " (p.560) .

لقد نصح مالميراب روسو بان ينشر " الرسالة " منفصلة<sup>(٢٥)</sup> وكان ذلك في الوقت الذي نشر فيه روسو كتاب " اميل " في عام ١٧٦١ . قد تبدو المشكلة من الخارج بسيطة ، ويمكن ان نعتبرها منتهية منذ قرابة نصف قرن كما يقول ماسون Masson في مقال له في عام ١٩١٣<sup>(٢٦)</sup> ولكن اسبيناس Espinas<sup>(٢٧)</sup> هو الذى افتتح الجدل حول هذا الموضوع محتجا بما اعتبره تناقضا في فكر روسو نفسه ، اذ كان يصر على ابراز ما بداله في المقال الثاني مناقضا لما جاء في



"الرسالة" بل وللمقال الذى كتبه روسو عن الاقتصاد السياسى فى الموسوعة ( وهو مقال كان قد اثار هو ايضا مشكلات حول تاريخ كتابته "المقال" وحول علاقة افكاره بما جاء فى "المقال الثانى" ) فعلى سبيل المثال بدا "المقال" - الذى ازاح كل الوقائع ليقوم بنية وتكويننا مثاليا - غير متسق مع "الرسالة" التى تستدعى ادم وقابيل ونوح لتصوغ مضمونا واقعيا يتسم بكونه تاريخيا واسطوريا فى ان . بالطبع ينبغى علينا ان ندرس بعناية استخدام روسو لهذا المضمون الواقعى وما اذا كان يستخدم الوقائع كفارس للقراءة او كامثلة موضحة من اجل تحديد هذه الوقائع . وهو ما سمح لنفسه بان يصنعه ايضا فى المقال ولا سيما فى الهوامش التى كان من المقرر ان تكون الرسالة - كما نعرف - جزءا منها . وايا كان امر هذا التناقض المزعوم ، فان اسبيناس لم يصل الى ما وصل اليه ستاروبنيسكى من قرار باسبوعية "الرسالة" على "المقال" بل ان اسبيناس - فى اعتداده بالاقتباسات المأخوذة عن دوكلو - قد خلص الى نتيجة عكسية مؤداها ان "المقال" سابق على "الرسالة" (٢٨)

وقد اعترض لانسون Lanson على هذا التفسير (٢٩) ولكن انطلاقا من المقدمات نفسها : اى من الاختلاف بين "الرسالة" وسائر اعمال روسو الكبرى . لقد اراد لانسون - لاسباب فلسفية تشكل الهدف الحقيقى لهذه المجادلات وتمنحها ما تتمتع به من حيوية - ان يحافظ على وحدة الفكر عند روسو كما اكتملت فى سنوات النضج (٣٠) فقام بوضع "الرسالة" ضمن اعمال الشباب : "لاشك فى ان "الرسالة" فى اصل اللغات "تتناقض مع "المقال عن اللامساواة" . ولكن ما هى الحجج التى يحتج بها السيد اسبيناس ليضع هذه قبل تلك ؟ انها حجة تستند الى اقتباسات روسو لفقرات من عمل دوكلو الذى ظهر فى عام ١٧٥٤ . وما قيمة هذه الحجة اذا كنا نعرف ان روسو قد اعد صياغة نص "الرسالة" مرة او مرتين على الاقل ؟ ومن المحتمل ان يكون روسو قد استعان بهذه الاقتباسات وقت اعداته لصياغة الرسالة فى المرة الاولى او الثانية . وبالنسبة لى فلى الحق فى الاعتقاد ، ووفق قرائن ايجابية ، ان كتابة "الرسالة" فى اصل اللغات "ترجع الى مرحلة لم يكن المنظور المنهجى لروسو قد تبلور فيها بعد ، وان هذه الرسالة فى عنوانها الاولى وهو "رسالة عن مبدأ الميلودى" كانت عبارة عن رد على كتاب راموا Rameau الذى يحمل عنوان "البرهان على مبدأ الهارمونى" (١٧٤٩) -

١٧٥٠) كما تصدر الرسالة - في مادتها وقوامها - عن نفس التيار الفكري الذي نجده في رسالة كونديك Condillac عن "أصل المعارف الانسانية" (١٧٤٦)، ورسالة ديدرو Diderot عن "الصم والبكم" (١٧٥١ - ١٧٥٠) إن ساعزو - تاريخ تحرير "الرسالة" إلى عام ١٧٥٠ على الأكثر أي إلى الفترة تقع بين تاريخ تحرير "المقال الأول" وتاريخ ذبوعه ونجاحه من الصعب أن نعتبر اقتباسات دوكلو قد أقحمت مؤخرًا حتى وإن أمكن ذلك لأنها اقتباسات و الأرجح أن قراءة روسو لكتاب "تفسير النحو العام" لدوكلو قد أثر بعمق في روسو إن لم يكن قد ألهمه مجمل أفكار "الرسالة". أما علاقة روسو بكونديك وديدرو فلم تقف عند حدود هذا العمل فحسب .

لهذا السبب فإنه فيما يتعلق بمشكلة التحديد التاريخي - والتي يصعب الوقوف عند ظواهرها الخارجية يبدو لنا رد ماسون على لانسون في هذا الصدد مقنعا وحاسما تماما<sup>(٣١)</sup>

"ويجب علينا في هذا المقام أن نستشهد بهذه الفقرة الطويلة التي عرض فيها ماسون لحجج لانسون فكتب يقول " هذه الحجج ماهرة جدا وتكاد تكون مقنعة وربما لم تتح هذه الحجج للسيد لانسون لأنه راغب في ألا يكون روسو مناقضا لنفسه ، فإذا بدت "الرسالة" غير مناقضة "للمقال الثاني فمن يعرف ربما يرتد السيد لانسون بزمان صياغتها المبدئية إلى ما هو أبعد من ذلك ولا أريد هنا أن أفحص العلاقات الداخلية بين " الرسالة " و "المقال عن اللامساواة " فلنا أرى أن التناقض هنا أيضا ليس أكيدا بالدرجة التي يراه عليها الأستاذ لانسون ولكنني سألتزم هنا بملاحظتين خارجيتين ، ولكنهما - في تقديري حاسمتان :

١- مازال مخطوط "الرسالة في أصل اللغات" موجودا حتى اليوم في مكتبة نيوشاتل، ومصنف برقم (٧٨٣٥) وهو عبارة عن خمس كراسات مذهبة بحجم ٢٣ × ١٥ سم مربوطة بشريط حريري أزرق) ومكتوبة بخط بديع ويبدو أنها كانت جاهزة للطباعة الصفحة الأولى مكتوب عليها: بقلم جان جاك روسو مواطن من جنيف ولا شك أن هذه هي النسخة الأولى التي دونها روسو عام ١٧٦١ عندما فكر في أن يرد - بهذا الكتاب على رامو Rameau الذي كلن يمعن في مضايقته بقسوة (Lettre a Maiesherges , du 25/ 9 /61)

فيما بعد على الأرجح أخذ روسو هذه النسخة إلى موتيه - Motiers كما سوف نرى - ليرجعها ويجري بعض الإضافات أو التصويبات وهو ما نستدل عليه بسهولة لأن الحبر والخط المستخدم في هذه المراجعة مختلف تماما عن الحبر والخط المستخدم في النسخة الأصلية وتستحق هذه التغيرات الاهتمام إذا ما قمت يوما بدراسة مستقلة للرسالة<sup>(٢٢)</sup> ولكنني سأقتصر هنا على هذه التصحيحات التي تحمل لنا إشارات تاريخية في نسخة عام ١٧٦١ نجد النص كلا مجملا إذ لم يتم تقسيمه إلى فصول إلا أثناء مراجعته في موتيه ومن ثم فالسطور الأخيرة للعمل لا تنطبق على الفصل العشرين وحده وإنما على مجمل "الرسالة". إذ يقول روسو: "سوف أنتهي الآن من هذه التأملات السطحية والتي يمكن أن تولد منها أفكار أكثر عمقا بأن أقتبس الفقرة التي ألهمتنى إياها والتي سوف تكون مادة للفحص الفلسفي أكثر مما هي مجرد ملاحظات على الوقائع أو مجرد استدلال بالأمثلة على أن شخصية وعادات ومصالح شعب ما تؤثر على لغته (هذه الفقرة مقتبسة من كتاب دوكلو Remarques sur grammaira generale et raisonnee p.11 والذي نشر في النصف الأول من عام ١٧٥٤ )

٢- لدينا أيضا شاهد قطعي آخر من عند روسو نفسه ، فعلى مشارف عام ١٧٦٣ خطر له أن يجمع ثلاثة كتيبات مخطوطة في مجلد واحد ، هذه الكتيبات هي "المحاكاة المسرحية" و"رسالة في أصل اللغات" و"كاهن إفرائيم" ولم ير هذا المجلد النور، ولكن بقي لنا منه مخطط المقدمة في كراسة من مسودات روسو المحفوظة في مكتبة نيوشاتل مصنف رقم ٧٨٨٧: 106-104 F سادع جانبها هنا ما يخص المحاكاة المسرحية و"الكاهن" في هذه المقدمة وساتشر فقط الخاصة بالرسالة<sup>(٢٣)</sup>. "لم يكن الكتيب الثاني سوى جزء من المقال حول اللامساواة" وقد عدت فافتطعته منه لأنه بدا لي طويلا جدا وخارجا عن السياق ثم عدت إليه) وكان روسو قد قال قبل ذلك (ثم أتممته) بمناسبة الأخطاء التي وردت عند رامو حول الموسيقى وهو موضوع قد غطاه المقال الذي كتبته في الموسوعة والذي يحمل العنوان نفسه ومع ذلك فقد شعرت بالخجل لأنني أولف كتيباً عن اللغات وأنا لا أعرف بالكاد اللغة واحدة ، هذا علاوة على أنني لم أكن راضيا عن هذا الكتيب فقررت أن ألغيه إذ اعتبرته غير جدير باهتمام الجمهور ولكن (مالميرات وهو حكم بارز يرعى

الأدب ويحميها ، كان قد أبدي رأيا بشأن الكتيب أفضل من رأيي فيه ، عندئذ خضعت لرأيه بمنتهى السرور كما يمكن لكم أن تتوقعوا وهكذا حاولت أن أكرر هذا الكتاب - الذي لم أكن أجروا على نشره منفصلا ضمن كتابات أخرى ومن غير الممكن لأي دليل نقدي داخلي أن يصمد أمام هذه الشهادة التي أدلي بها روسو نفسه لقد حررت الرسالة بشكل مبدئي بوصفها هامشا طويلا في كتاب "المقال الثاني" في عام ١٧٥٤ ثم صححت وأضيف إليها فقرات أخرى حتى أصبحت بحثا مستقلا صالحا للرد على رامو في عام ١٧٦١ وأخيرا روجع البحث للمرة الأخيرة وتم تقسيمه إلى فصول في عام ١٧٦٣

### الهوامش

(١) انظر كتاب: الصوت والظاهرة ، La voix et le phenomene .

(٢) ينبغي ان نذكر هنا من باب الاستفاضة كتاب عن:

"De l'essence de la verite De l'essence du fondement "

ولاسيما ما يشتمل فيهما الى افكار المدينة Agathon,polis ، الحقيقة Aletheia .

(٣) نستخدم ال طبعة: Grammaire generaee et raisonnee de port- Royal التي نشرها laucelot Araud

كتاب :

Precedee d'un essai sur l'origine et les progres de la langue francaise

بعقبها تعليق Duclot والذي أضفنا عليه بعض الهوامش Perlet An x1-1803

(٤) p.396 الصدى تحديدا لهذا النص يوجد فيما هو خارج المقال ، اي في الهوامش المجموعة في طبعة la pleiade تحت عنوان

: (prononciation : T:11,p.1248) وفي طبعة Streickeisen - Moultoy تحت عنوان Fragment

d'un Essai sur les langue . يربط روسو " في نقده بين تدهور الاحلال وفساد النطق وتقدم الكتابة . بل انه يذكر

بعض امثلة التشويه التي شاء حفظه النقص ان يشهدها ، والتي يقول عنها انها ترجع الى "فساد في النطق ، في اللهجة او في العادة " ،

انما كلمات عايشة "تغير نطقها charolois-charoles / secret-segret / persecuter-perzecuter كل هذه

الموضوعات تحلها ايضا الى L'abbe Du Bos في كتابه la peintere (١٧١٩) . Reflexions crutuques

. sur la poesie et sur

p.397. (٥)

(٦) p.421 . ان الذي يصنع اللغة هو شعب موحد في جسد . وذلك بواسطة مساهمة عدد لا نهائي من المحاحات والانكار.

والاسباب المادية والمعنوية المتنوعة . المركبة . مع توالى القرون ان يكون في الامكان معرفة الحقيقة التي تحدث التغيرات او الانحرافات

او اشكال التقدم . في الغالب القوة هي التي تحسم الامر واحيانا الميتافيزيقا الخفية التي تغلبت من فكر ومن معرفة هؤلاء الذين قاموا

بتأليفها . ان الكتابة ( وانا اتحدث هنا عن كتابة الاصوات ) لم تولد مثل اللغة بطي . وغير محسوس . لقد ظلت قرونا طوال دون ان

تولد : ثم ولدت فجأة مثل النور .

(٧) (pleiade) T.1,p.560,no3 .

(٨) "Rousseau et la science ,pp.17-18,1948,"Le rationalisme de Rousseau politique de son tamps 1950,p.146"

political writings, I, 10. و انظر ايضا . Hendel: J.J. Rousseau moralist T. I. p.66 sq. (١١)

infra p.277. (١٢)

(١٣) سبق ان ذكرنا ملاحظة ديراثيه Derathe وانظر ايضا Starobinski طبعة Second Discours في poliade p.154 هامش (٢)

(١٤) المقصود هنا هو Mandeville انظر ملاحظة Starobinski في طبعة Discours في poliade التي ترجع اليها (التشديد من عندنا) T., 111, p.154.

(١٥) التشديد من عندنا . نحن لسنا لامبالين بالامثلة التي اختارها روسو : " دون الحديث عن حنان الالهات على اطفالها والاضطراب التي يكابدونها من اجل ضمان هذا الحنان لهم . نلاحظ التميز الخيول من وطأ الاحساد تحت سنايكها . لا يمر حيوان على حيوان ميت من جنسه دون ان يشعر بالقلق : هناك حق من يقدمون لهم ما يشبه مراسم الدفن . والنوع الحزين للبهائم وهي تدخل الى الحفرة هو بمثابة اعلان عن الانطباع الذي يعثر بها امام المشهد الرهيب الذي يصيبها . ونرى بكل سرور مؤلف حكاية النحل Fable des abeilles . مجوا على الاعتراف بالانسان كائنا رحيما وحساسا . نخرج في المثال الذي يقدمه لبيان ذلك . بأسلوبه البارد والدقيق . ليقدم لنا صورة مؤثرة عن رجل سجين يلمح في الخارج حيوانا مفترس " . يتزعزع طفلا من على صدر امه ، طاحنا تحت اسنانه الفتاكة الاعضاء الضعيفة . ممزقا باطافره احشاء هذا الطفل . اي اثاره نظمة يشعر بها هذا المشاهد للحدث دون ان يكون له في هذا المشهد اي مصلحة شخصية ؟ واي قلق يعانيه بسبب هذه الرؤية وبسبب عدم استطاعته تقديم اي عون للام الغائبة عن الوعي و لا للطفل المحتضر ؟ هذه هي الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير " .

(١٦) نسأل لو أمكننا بصد هذه النقطة ، كما يفعل ديراثيه ، Emile في تعارض مع Second Discours في Emile تصبح الشفقة شعور " مشتق " من حب الذات . في حين أنه في Second Discours نجد هذين المبدأين متعارضين Le rationalisme de Rousseau pp. 99-100

(١٧) نحن نعرف ان روسو كان لديه مشروع المجاز كتاب عن دور النساء في التاريخ . كان الامر يعني بالنسبة له فيما يبدو استعادة حقيقة تاريخية ( اهمية دور النساء في التاريخ والذي تعتمد الرجال حجب ) وفي نفس الوقت التذكير بالخاصية الضارة احيانا لهذا الدور ، حيث يقوم بتأملات حول الرجال العظماء الذين تركوا انفسهم لتحكم النساء مثل ثيمستوكل وانطونيو ، الخ . اذ قامت فولفي زوجة انطونيو باثارة الحرب لالها لم تحظ بحب قصير . انظر :

(pleiade II.p.1254-1257) venements importants don't les ete la les femmes. Cause secret .

(١٨) طبعة Garnier 204 p. نقرأ كل الهامش ١ : المؤلف يدهش من " مثل هذه المرحه ، نرى جيذا تطبيقها ، قد تم اخذها بالحرف من قبل ناس عقلاء في فرنسا " .

(١٩) Second Discours p.159. حول العلاقة بين هذه الموضوعات وموضوعات متعارضة او متشابهة عند فولتير وبوقوت وبوفندروف ، انظر الهوامش طبعة . Pleiade p.158-159.

(٢٠) Lttre a M.d'Alembert, pp.206-207 انظر ايضا هامش صفحة ٢٠٦ وهو يبدو هكذا : " النساء عامة لا يجبن " . اي فن ولا يجدون واحدا منها ويفتقرن الى العترة ... " في اجتماع الحسنين احدهما يبنخي ان يكون فعلا قويا والآخر سلبيا ضعيفا Emile p.446 اليس من الجدير بالانتباه ان نيتشه الذي يؤيد هذا المفهوم للانثوية وتدهور الثقافة واصل الاخلاق بوصفه حضوعا للعبيد قد كره روسو ؟ اليس من الجدير بالانتباه انه اعتبره المثل البارز لاخلاق العبيد ؟ اليس من الجدير بالانتباه انه رأى في الشفقة ، تحديدا انقلابا . يمكن ان يقال الكثير على هذا الموالم . انه يدفع بنا الى ان نقارن بين النماذج الروسوية والنيشوية للانثوية : السيطرة او الاغواء كلاهما رهيب سواء استخدماها بالتبادل او بالاتزان . صورة النعمة المهددة والمليئة او صورة الغضب المدمر والمثلهم . سوف نقع في الخطأ لو ( Encyclopedie tr, M, de Gandillac (ed. De Minuit, p.361 )

(٢١) انظر Le rationalisme de Rousseau Derathe وخصوصا p.30 وما بعدها .

- <sup>(١٠٠)</sup> يرى ديرويه ان "دور كايه هو اول من اشار الى اهمية هذه الفكرة عن الاستعداد الافتراضى عند روسو " انظر Le rationalisme de Rousseau, R.M.m p.13 .Durkheim, Le Contract social, histoiro du livre jan-fev.1918 ، اغلب النشاعات المتواترة لروسو سوف يتم إلغاؤها من خلال هذا النداء للاستعداد الافتراضى الذى يقوم بعملية تواصل عند كل نقطة انفعال ويبدأ "بالقاط الذى يستغل فيها التجمع عن الطبيعة ويرتبط بها . انظر Rousseau et science politique de son temps, Derathe p.145. : ومن المثير للانتباه ان موضوع "الافتراضية هذا غير معروف فى الغالب عند اى مؤلف كان . وعدم المعرفة بهذا الموضوع نجده فى قلب مشكلة الأفكار الفطرية . وفى علاقة لوك بليستر وعلاقة لبيتر بديكارت .
- <sup>(١٠١)</sup> بالطبع يتحدد المقام هنا من خلال تفكير يجمع بين كانط وروسو فى شان اخر يختلف عن موضوع الاخلاق . كل السلسلة التى تربط حركة التوقيت الزمنى وشكلانية الخيال والحساسية والحب الذاتى للحاضر ، وكل ما كررته بشدة قراءة هيدغر فى كتابه Kant et probleme de la metaohysique . يمكن ان يودى - من خلال طريق معروف بمنحدر - الى ارض روسوية
- <sup>(١٠٢)</sup> المقال لا يدع الى الاعتقاد لا فى الحرب الاصلية ولا فى العصر الذهبى . من هاتين الوجهتين من النظر تتوافق الرسالة مع الاضروحات الروسوية الكبرى . فى مخطوط حنيف ( النسخة الاولى من العقد الاحتشامى وتاريخها ١٧٥٦ ، يكتب روسو ان " العصر الذهبى كان دائما حالة غريبة عن الجنس البشرى " .
- <sup>(١٠٣)</sup> 153- 154 pp. انظر ايضا p.152 وشذرة عن : " Sserutan al ed tatel " طالما احتفظ الناس ببراءة الاولى ، لى يحتاجوا الى دليل سوى صوت الطبيعة طالما لم يصحبوا اشرارا يكونون فى غنى عن ان يكونوا طيبين " . (p.476) .
- <sup>(١٠٤)</sup> الوحدة الخرفية لهذا المذهب عن الشفقة تتأكد بصورة اكبر اذا ما وضعنا هذه الفقرات الاربع الى حجب تظل الشفقة . رغم كونها طبيعة فى قلب الانسان . ابدا غير فعالة بدون الخيال الذى ينشطها . كيف ترك انفسنا بعاطفة الشفقة ؟ عندما ندفع بانفسنا خارج انفسنا : وعندما نتوحد بالكائن المعذب . نحن لا نعانى الا بقدر حكمتنا عليه بانه يعانى . اننا لا نعانى داخلنا ولكن داخله هو " ( المقال ) . : هكذا تولد الشفقة . اول شعور يمس قلب الانسان حسب نظام الطبيعة . كى يصير الطفل حساسا ورحيما عليه ان يعرف ان هناك كائنات متشابهة له تعانى مما عاناه . وانما تشعر بالالام التى يشعر بها ، وآخرون عليه ان يعي بانهم يمكنهم ان يشعروا بها ايضا . بالفعل كيف نترك انفسنا لتفعل بعاطفة الشفقة . ان لم يكن بان ندفع بانفسنا خارج انفسنا وان نتوحد مع الحيوان المعذب . بان نترك ، اذ حاز القول ، وجودنا لنحل فى وجوده نحن لا نعانى الا بقدر حكمتنا عليه بانه يعانى اننا لا نعانى داخلنا ولكن داخله هو . وهكذا لا احد يصير حساسا الا عندما يتمتع بحاله ويبدأ فى نقله خارج نفسه " . ( Emile p.261 ) " .
- فلنفكر كم يفترض هذا الانتقال من معارف مكتسبة . كيف يمكن لى ان تخيل الاما ليس لدى اى فكرة عنها ؟ كيف يمكن ان اعان عندما ارى شخصا اخر يعانى اذا لم اكن اعرف انه يعانى . واذا كنت اجهل ما هو مشترك بينه وبينى ؟ ذلك الشخص الذى لم يفكر يوما لا يمكنه ان يكون رحيمًا ولا عادلا ولا شفوفاً ، ولا يمكنه ايضا ان يكون شريفاً او منتقما . ذلك الذى لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه : انه وحيد فى قلب الجنس البشرى . ( المقال ) . " ان عرضا الوسائل الخاصة بالبقاء فى نظام الطبيعة معناه بيان كيفية اخروج منه ، طالما بقى احساسه محصورا داخل فرديته . لن يكون هناك اى شئ احلاقي فى افعاله . فقط عندما تبدأ فى الامتداد خارج ذاته يبدأ هو فى تفعيل المشاعر ثم بعد ذلك مفاهيم الخير والشر التى تكون منه بالفعل انسانا وجزءا لا يتجزأ من النوع " . ( Emile p.257)
- <sup>(١٠٥)</sup> انظر هامشي ٣-٤ عند ناشرى الاعترافات فى La Pleiade p. 560 .
- <sup>(١٠٦)</sup> Questionne de chronologie rousseauiste, Annles Jean-Jacques Rousseau .I.V.1913 p. 37 .
- <sup>(١٠٧)</sup> Revue de l'enseignement superieur, 1895 .
- <sup>(١٠٨)</sup> هذه ايضا هى الخلاصة التى انتهى اليها بودان ( Baudoin : La vie et les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau, pas, 1891 ) الصفحة التى يخصصها للمقال تتم عما يمكن ان تكون عليه قراءة روسو وعصرها فى المقال وتسمح بقياس الطريق الذى ينبغي قطعه : " بين المقال عن العلوم والمقال عن عدم المساواة ينبغي ان نضع المقال فى اصل اللغات .

وقد اعطاه روسو ايضا عنوان مقال حول مبدأ اللحن ويعالج فيه بالفعل اللغة والموسيقى سويا : وهو ما لم يمتعه من الحديث عن المجتمع وعن اصوله ... التاريخ الذي كتبت فيه ليس معروفا بالضبط . ولكن السياق يشير اليه بما فيه الكفاية ، الفقرات التي يتحدث فيها روسو عن الدور الرئيسي للفنون والعلوم يبين ان رايه قد وقف حيثند عند هذه النقطة في حين اننا نعرف انه كان مترددا في اللحظة التي كتب فيها خطابه . وبالتالي لم يكتب الرسالة الا فيما بعد . ومن جانب اخر ، من السهل ان نرى انه لم يكن لديه هذه الافكار الراديكالية عن المجتمع والتي بنادى بها في كتابه عدم المساواة ( الاستشهاد بالخطاب حول العروض الفنية في هامش في الفصل الاول . لا بعد احتجاجا حادا ، فليس هناك اسهل من اضافة هامش بعد الانتهاء من كل شيء الرسالة بما هي عليه تقدم خليطا فريدا من اخفيقني والزائف من التحفظ والخبرة . والمنهج فيها غرضي بشكل ملحوظ ، الادلة لا قيمة لها ، العقائد عن المجتمع متدنية . احيانا براودنا احساسنا في قلب كتاب عدم المساواة نفس الاسلوب نفس صياغة العبارة . نفس طريقة الفحص ونفس تسلسل التفكير والانكار. ولكن في قلب كل هذا هناك تحفظات لا يستهان بها في الاستخلاصات واحتكاك كبير للكتابة المقدسة والتراث واثمان واضح بالعبارة الالهية وشعور بالفور من الفلاسفة الماديين . نطمنا اذا حاز القول نشر باننا مزورعي السلاح اجمالا لقد كتب روسو هنا عملا انتقاليا . يستشرف الشرف بدلا من ان ينتهه في وضع النهار . والخير الذي وضعه فيه قاده الى افكار صحيحة قد تمكن من الاستفادة منها ز وللأسف وضع حرثومة الاعطاء التي طورها فيما بعد في اعماله التالية . مثال لا ينسى عن العناية التي ينبغي ان تشملها عملية التوجه السليم لموهبة المرء وحياته وعن الطريق الذي يمكن ان يقطعه مبدأ مدفوع الى نتائجه المتطرفة منطقي اعوج . T.I,pp.323-324

#### "l'unité de la pensée de J.J.Rousseau in annals V111 1912,p.1"

"هكذا يبدو لي عمل روسو : متووع مضطرب ، تنازعه انعطافات من كل نوع ، وبالرغم من ذلك ، وفي لحظة معينة ، مستمر وراسخ في روحه وفي توجهاته المتتالية ... وبوضع الكاتب او الانسان "حالم وعحول" في تناقض مع العمل الذي ينجا نجاته المستقلة ، مؤثرا بواسطة "عواصة الباطنية" و "محلا بتفصيرات ثورية" ، تؤدي الى "الفوضى" كما تؤدي الى "الاستبداد الاجتماعي" . ويجعل لانسون Lanson قائلا : " هذا التعارض بين العمل والانسان ، الذي يمكن تسمية تناقضا ، ان اردنا ينبغي الا نحاول حجه لان هذا هو روسو نفسه ، هل مازال من اللازم ان نحدد : ان ما يهمننا عند روسو ، وهنا عند لانسون ، هو هذا الاصرار على حب هذا الظهور ، النقدي ، للـ "تناقض" بين الانسان والعمل ، ما الذي يخبئونه عنا تحت تعبير "روسو نفسه" . موحين لنا بان هناك تقسيما ما باطنيا ؟ من واين ظهر الاطمئنان بانه ينبغي ان يوجد شيء يجيب على القضية " هذا هو روسو نفسه ؟ " .

"كانت هذه ايضا هي وجهة نظر لانسون الذي انتهى بتبني رأي ماسون Masson .

"نلاحظ بوجه خاص ان الهامش الكبير في الفصل السابع قد اضيف وان الفصل السادس ( اذا كان من المحتمل ان هوميروس كان يعرف الكتابة) قد تم تعديله بصورة كبيرة ، في الصياغة الاولى كان روسو يعتمد ان من المحتمل جدا ان هوميروس لم يكن يعرف الكتابة (pp.29-30) وعندما أعاد قراءة النص شطب هذه الفقرة وأضاف في الهامش : "ملاحظة : هذه حكاية ينبغي إسقاطها . بما ان قصة بيليفون في الايلاذة نفسها تؤكد ان فن الكتابة كان مستعملا في زمن المؤلف ، ولكن هذا لا يمنع أن عمله كان يفتق ولم يكن مكتوبا " . ( هامش لانسون . وبدا لنا فحص المخطوط اقل خصوبة مما كان يزعم ماسون ) .

"سانشر هذا النص الاخير الذي يبدو ان روسو توقف عنده ، لان المقدمة ظلت غير مكتملة ... هذه المقدمة قد سبق ونشرها "مانسنس Jansens في كتابه J.J.Rousseau als Musiker , pp.477-473 Berlin 1844 ولكن مع المفترقات واحطاء القراءة العديدة التي تميز اغلب ما نشر من النصوص ( مأخوذ من هوامش ماسون ) .







## جاك دريدا التفكير والعلوم الإنسانية في الغد

أنور مغيث - منى طلبية

سيكون حديثي هذا بلا شك بمثابة شهادة إيمان Profession de foi شهادة إيمان أستاذ يعمل وكأنه يطلب منكم الآن بأن يكون خائنا أو غير وفي لعاداته.

هاهي الخطوط العريضة للأطروحة التي أطرحها للنقاش معكم. انها ليست أطروحة ولا حتى فرضية، وإنما بالأحرى التزام وتصريح، ونداء في شكل شهادة إيمان بالجامعة، وعبرها، إيمان بالعلوم الإنسانية. في الغد، ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة.. وأعني "بالجامعة الحديثة" تلك التي أصبح نموذجها الأوربي، بعد تاريخ وسيط ثري ومعقد، مرجحا أي "كلاسيكيا" منذ قرنين من الزمان، في البلاد ذات الطابع الديمقراطي. لقد أحرزت هذه الجامعة اعترافا ليس فقط بالحرية الأكاديمية ولكن أيضا بحرية غير مشروطة في التساؤل والاقتراح، بل وفي الحق في أن يقال بصورة علنية كل ما يقتضيه البحث والمعرفة والتفكير في الحقيقة. إن الجامعة تجعل مهنتها الحقيقة، والالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة.

بلا شك يمكن مناقشة صيرورة قيمة الحقيقة إلى مالا نهاية (حقيقة مطابقة، أو حقيقة وحى، الحقيقة كموضوع لأنواع الخطاب النظري-التقري-، theorica constatif-او وقائع شعرية - ادائية poetico-performatif الخ) وهو ما يتم مناقشته بالفعل في الجامعة وفي أقسام تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية.

وقد كان هذا السؤال الكبير عن الحقيقة وعن النور وعن التنويره Lumieres Aufklarung ,Englitement,illuminisno ، مرتبطا دائما بالإنسان، وفي إطار مفهوم يتعلق بما يميز الإنسان، وهو ما أسس للنزعة الإنسانية humanisme والفكرة التاريخية عن العلوم الإنسانية في نفس الوقت. واليوم، أصبح كل من اعلان حقوق الإنسان (١٩٤٨) الذي يتجدد وتعاد صياغته دائما، وتأسيس المفهوم القانوني "للجريمة ضد الإنسانية" (١٩٤٥)، يشكلان

اليوم أفق العولمة والقانون الدولي الذى يفترض فيه أنه يرعاها (استبقى هنا المصطلح الفرنسى عولمة mondialisation بدلا من كلمة كوكبية globalization من أجل الحفاظ على الإحالة إلى العالم monde و word, و welt, mundus والذى هو ليس كوكب الأرض globe وليس الكون Cosmos. إن مفهوم الإنسان وما يميز الإنسان، وحقوق الإنسان، والجريمة ضد إنسانية الإنسان، كل هذا نعرف أنه ينظم هذه العولمة. إذ أنها تود أن تكون اضفاء للطابع الإنساني humankind غير أن هذا المفهوم للإنسانية الذى يبدو إشكاليا ولا غنى عنه فى آن-والذى هو أحد الدوافع المحفزة لأطروحتى هذه، وهو أيضا أحد الأطروحات التى أتوى تقديمها فى شكل شهادة إيمان- لا يمكن أن تعد صياغتها بوصفه كذلك وبلا شرط وبلا فرضية مسبقة إلا فى مجال العلوم الإنسانية الجديدة. وسواء كانت هذه المناقشات نقدية أو تفكيكية، فإن ما يتطرق بمسألة تاريخ الحقيقة، وعلاقتها بقضية الإنسان، وبما يميز الإنسان وبحقوق الإنسان، وبالجريمة ضد الإنسانية.. إلخ كل هذا من حيث المبدأ ينبغى له أن يجد حيزا للمناقشة غير المشروطة ومجالا شرعيا للعمل وإعادة الصياغة، فى الجامعة وبصفة خاصة فى مجال العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعة. وليس ذلك لكى ينطلق على نفسه فيها، ولكن على العكس، لكى يجد مدخلا أفضل إلى مجال عام publique espace جديد ومتغير بواسطة التقنيات الجديدة فى الاتصال والمعلومات والأرشفة وإنتاج المعرفة. (واحد أخطر الأسئلة التى تطرح نفسها هنا، بين الجامعة والخارج السياسى- الاقتصادى بالنسبة لمجالها العام، هى مسألة سوق النشر ودوره فى عملية أرشفة وتقويم وشرعية الأعمال الأكاديمية).

هذه الجامعة غير المشروطة لا وجود لها بالفعل. ولكن وعلى الرغم من ذلك، عليها، من حيث المبدأ، ووفقا لرسالتها المعطن عنها، ولجوهرها المعطن عنه، أن تبقى المعقل الأخير للمقاومة النقدية- وأكثر من نقدية- فى مواجهة كل سلطات الاستحواذ الدوجماطيقية. وعندما أقول "أكثر من نقدية"، فأتنى أعنى ضمنا "تفكيكية" (ولما لا نقول ذلك مباشرة توفير الوقت) أنا أشير إلى الحق فى التفكير كحق غير مشروط لوضع أسئلة نقدية، ليس فقط لتاريخ مفهوم الإنسان، ولكن أيضا لتاريخ فكرة النقد، ولتاريخ تشكّل السؤال وسلطته، وتاريخ الشكل الاستفهامى

للفكر. لأن هذا الحق في التفكير يتضمن الحق في القيام بكل ذلك بصورة أدائية، أي إنتاج أحداث بالكتابة مثلا، أو إصدار أعمال oeuvres متفردة (وهو حتى الآن ما لم يكن من اختصاص العلوم الإنسانية الكلاسيكية أو الحديثة).

يتعلق الأمر بأن نعمل على حدوث شئ ما دون أن نخون بالضرورة، مفهوم الحقيقة، أو مفهوم الإنسانية الذي يشكل ميثاق كل جامعة وشهادة إيمانها. هذا المبدأ في المقاومة غير المشروطة، هو حق ينبغى على الجامعة نفسها أن تتأمله وأن تختبره وأن تفرضه، سواء قامت به أم لا، عبر كليات الحقوق أو كليات العلوم الإنسانية الجديدة القادرة على أن تشتغل بهذه القضايا الخاصة بالحق- أي، ولماذا لا نقول ذلك بلا موارد، أي علوم إنسانية قادرة على أن تأخذ على عاتقها مهام التفكير، بداية من تاريخها الخاص ومن مسلماتها.

ويمكن لمثل هذه المقاومة غير المشروطة أن تضع الجامعة في مواجهة مع عدد كبير من السلطات (: سلطات الدولة ، وبالتالي سلطة الدولة القومية ووهما في السيادة التي لا تقبل التجزئة): وبمثل هذه المواجهة يمكن للجامعة أن تكون عالمية أكثر من كونها كوزموبوليتانية أي أن تكون متجاوزة لمفهوم المواطننة العالمية والدولة القومية بشكل عام. كما أن هذه المقاومة تضع الجامعة في مواجهة مع السلطات الاقتصادية (أي في مواجهة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية) وفي مواجهة سلطات الإعلام والسلطات الدينية والأيدولوجية والثقافية... إلخ) باختصار في مواجهة كل السلطات التي تحد من ديمقراطية المستقبل.

هذا هو إذن ما أطلق عليه جامعة بلا شروطا صاحبة الحق المبدنى ، في قول كل شئ، بما في ذلك ما يدخل في باب الخيال أو التجريب في مجال المعرفة، والحق المبدنى في قوله على الملأ، أي في نشره. وستظل هذه المرجعية إلى المجال العام هي رابطة النسب التي تربط العلوم الإنسانية الجديدة بعصر التنوير. وهذا ما يميز المؤسسة الجامعية عن أية مؤسسة أخرى قائمة على الحق وعلى الواجب في قول كل شئ كالاعتراف الديني في المؤسسة الدينية مثلا. ولكن هذا أيضا هو ما يربط الجامعة ولاسيما العلوم الإنسانية بصورة أساسية بما نسميه الأدب، بالمعنى الأوروبي والحديث للكلمة، باعتبار الأدب حقا في قول كل شئ على الملأ، علاوة

على الحق في كتمان السر، والذي قد يتخذ شكل الخيال الإبداعي، fiction. وأشير في ذلك إلى الاعتراف، confession القريب جدا من شهادة الإيمان، لأنني أود، أن أربط بين ما أقول وبين التحليل لما يحدث اليوم، على الساحة العالمية، وهي أحداث تتبع مسار كونيا للاعتراف، وللتوبة، وللتكفير عن الخطيئة، وطلب العفو، ويمكن أن استشهد على ذلك بآلف مثال، يتزايد يوما بعد يوم. ولكن حين يتعلق الأمر بجرائم قديمة جدا أو بجرائم الأمس القريب، وبالعبودية، وباضطهاد اليهود، la shoah، وبالتمييز العنصري، أو حتى بطغيان محاكم التفتيش (التي لوح البابا مؤخرا أنه سوف يخضعها لمحاكمة الضمير) فإن التوبة تتم دائما بالرجوع إلى هذا المفهوم القانوني الحديث جدا عن " الجريمة ضد الإنسانية".

بسبب هذه الحصانة المجردة والمبالغ فيها، وبسبب استحالتها نفسها، فإن عدم المشروعية هذه تكشف أيضا عن ضعف الجامعة وهنتها، إنها تبين عن هشاشة دفاعها ضد كل السلطات التي تحاصرها وتحاول السيطرة عليها. ولأن الجامعة غريبة عن السلطة، فهي لا تتمتع بسلطة خاصة، ولهذا السبب أتحدث عن جامعة بلا شروط، وأقول تحديدا " الجامعة " لأنني أميز هنا، بالمعنى الضيق، الجامعة عن كل مؤسسة للبحث تكون في خدمة غايات ومصالح اقتصادية من كل نوع، دون أن تتمتع هذه المؤسسات بأي إقرار بالاستقلال مناظر لاستقلال الجامعة من حيث المبدأ.

وأقول " بلا شرط " كما أقول " غير مشروطة"، ليفهم ضمنا بيتها بلا سلطة أو بلا قدرة دفاعية": هذه الجامعة باعتبارها مستقلة. هي أيضا قلعة معرضة، ومتاحة للاستيلاء عليها. وهي غالبا منذورة للاستسلام بدون شروط. ولأنها من جهة أخرى تبدو غير قابلة لأن يفرض عليها شروط، فهي أحيانا تبدو مكرهة، مرغمة، وهزيلة، وعزلاء، فتستسلم بلا شرط. إنها تستسلم لأنها، تبين نفسها أحيانا، بل تجازف أحيانا بأن تكون موضعا للاحتلال، للاستيلاء للشراء، وللتبعية لتكتلات شتى.

واليوم في العالم أجمع، هناك مائزق سياسي كبير، فإلى أي مدى ينبغي دعم نظام البحث والتعليم؟ وإلى أي مدى، يكون التعليم والبحث خاضعين بصورة مباشرة أو غير مباشرة للتحكم فيهما؟ ويقال تلميحا "خاضعين للرعاية" sponsorises

من قبل بعض المصالح التجارية والصناعية؟ وفقا لهذا المنطق، كما نعرف ، أصبحت العلوم الإنسانية في الغالب رهينة توجيهات العلوم البحتة أو التطبيقية والتي تستقطب الاستثمارات (والمفترض أن تكون مربحة للرأسمال الغريب عن المجال الأكاديمي). وهنا يطرح سؤال، وهو ليس سؤالا اقتصاديا قانونيا ، أخلاقيا، سياسيا فحسب، إنما هو سؤال عن ماهية الجامعة: هل يمكن للجامعة أن تطالب بنوع من السيادة دون أن تجازف بما هو أسوأ؟ أى أن يتوجب عليها، بسبب التجريد المستحيل لهذا الاستقلال السيادي، أن تستسلم بلا شروط ، وأن تترك نفسها عرضة للسيطرة والشراء بأي ثمن كان؟

إن ما تحتاجه الجامعة ليس فقط مبدأ للمقاومة، ولكن قوة للمقاومة وللإشفاق المتمرد. إن تفكيرك مفهوم السيادة غير المشروطة هو بلا شك أمر ضروري وجارى العمل به ، وفقا لمفهوم تراث لاهوتى ، ولم يكد يصبح علمانيا تماما بعدا ، لقد أصبحت قيمة السيادة اليوم -- فى مثلها الاكثر بروزا وهو السيادة المزعومة للدولة القومية- فى أوج تصدعها، ولكن ينبغى الحرص على ألا يهدد هذا التفكير الضرورى مطالبة الجامعة باستقلالها، أى بمطالبتها بشكل خاص جدا من السيادة، وهو ما سأحاول تحديده فيما بعد. هذا هو رهان القرارات والاستراتيجيات السياسية. ومثل هذا الرهان يبقى فى أفق الافتراضات أو شهادات الإيمان التى أ طرحها عليكم للتأمل: كيف يتم تفكيرك تاريخ (وقبل كل شئ التاريخ الأكاديمي) مبدأ السيادة التى لا تقبل التجزئة، مع المطالبة بالحق غير المشروط فى قول كل شئ، وفى ألا يقال كل شئ، وفى طرح كل الأسئلة التفكيرية التى تفرض نفسها بخصوص الإنسان، وبخصوص السيادة، والحق فى قول كل شئ، وكذلك قول كل شئ فى الأدب والديمقراطية والعولمة الجارية ومظاهرها الاقتصادية التقنية والطائفية.. إلخ؟ إن هذه القدرة على مقاومة العاصفة التى تجتاح الجامعة وبعض تخصصاتها، لا أزعم إنها تحتل مكانها الفريد فى ما نسميه بالعلوم الإنسانية وحدها- فهذا المفهوم الذى يليق بنا أن ننقيه ، وأن نفككه، و أن نضبط تعريفه وتعديله بما يتجاوز تراث ينبغى لنا أن نهذب به هو الآخر.

ولكن مبدأ عدم المشروطة هذا يتمثل، فى الأصل وبالامتياز، فى العلوم الإنسانية، إذ أن له حيزا للتعريف ، وللتجلى وللبقاء بشكل أصيل ومتميز فى إطار

العلوم الإنسانية. فلهذا المبدأ مجاله الخاص للنقاش ولإعادة الصياغة في هذه العلوم. وهذا يتحقق بقدر متساو- في، الأدب وفي اللغة (أي العلوم المسماة بعلوم الإنسان والثقافة) وفي الفنون غير الخطابية، وفي القانون والفلسفة، وفي النقد والتساؤل، ويتجاوز الفلسفة النقدية، ليصبح تفكيرًا، حيث لا يتعلق الأمر سوى بإعادة التفكير في مفهوم الإنسانية وشكل الإنسانية بوجه عام، وفي ذلك الشكل الذي يتضمن ما نسميه في الجامعة منذ قرون بالعلوم الإنسانية. من وجهة النظر هذه على الأقل، يكون للتفكير (ولا أستحي أن أقول ذلك وإطالب به) موقعه المتميز في الجامعة وفي العلوم الإنسانية كموقع للمقاومة التي تضم الجميع، كمبدأ علم للعصيان المدني أو الانشقاق باسم قانون سامي أو باسم عدالة للفكر. فلنسمي هنا فكرا كل ما يوجه- بحسب قانون يطو على القوانين- عدالة هذه المقاومة أو هذا الانشقاق. أنه هو أيضا ما يلهم التفكير بوصفه عدالة، ويضعه موضع التطبيق. وينبغي أن يكون هذا الحق بلا حدود، إن جاز لي القول مما يسمح بتفكير كل الأشكال المحددة التي اتخذتها هذه السيادة غير المشروطة عبر التاريخ. من أجل هذا كان علينا أن نوسع وأن نعيد صياغة مفهوم العلوم الإنسانية. وفي تقديري أن الأمر لا يتعلق فقط بالمفهوم المحافظ والإنساني الذي يرتبط في الغالب بتراث العلوم الإنسانية ومقوماتها القديمة هو التي اعتقد أنه ينبغي حمايتها هي الأخرى بأي ثمن. فعلى هذا المفهوم الجديد للعلوم الإنسانية، مع بقاءه مخلصا لتراثه، أن يتضمن أيضا الدراسات القانونية، وما نسميه بالنظرية (التحديد الأصلي للنظرية الأدبية، للفلسفة، اللغة، للتحليل النفسي.. إلخ) وأن يتضمن أيضا وبالتأكيد الممارسات التفكيرية في كل هذه المواقع.

فإذا كنت قد ربطت كل هذا، ليس فقط بمسألة الأدب أو بمؤسسة ديمقراطية معينة نسميها الأدب أو الخيال الأدبي، أو بالإلهام، أو بكلمة "وكان"، وإنما ربطتها أيضا بسؤال المهنة profession وذكرياتها ومصيرها، فذلك لأنها عبر تاريخ العمل الطويل travail لم يكن العمل فيه مجرد حرفة metier ولم تكن الحرفة هي دائما المهنة، والمهنة ليست قاصر على مهنة الأستاذ. لقد رغبت في أن أربط هذه الإشكالية الخاصة بالجامعة بلا شروط، بهذا وبالترام، وبفعل إيمان، وبإعلان للإيمان وبشهادة إيمان، تفرن الإيمان بالمعرفة في الجامعة للتعريف بمبدأ عدم

المشروطة هذا والذي نسميه أيضا العلوم الإنسانية. إن الارتباط بطريقة ما بين الإيمان والمعرفة، يصل الحركات الأدائية والحركات الوصفية والتقريرية أو النظرية فيما بينها.

ولا تستدعي شهادة الإيمان والالتزام والوعد والمسؤولية التي نضطلع بها خطابات للمعرفة، وإنما تستدعي خطابا أدائيا منتجا للحدث الذي نتحدث عنه. علينا حينئذ أن نتساءل عن معنى التعليم أو المجاهرة بالشهادة **professor** ماذا نعمل عندما نعلم بشكل أدائي، ولكن أيضا عندما نمارس مهنة وتحديد مهنة الأستاذ **professeur** "أعتمد إذن طويلا على التمييز التقليدي الذي وضعه أوستن Austin بين فعل الكلام الأدائي **performatifs speech acts** وفعل الكلام التقريري **constatifs** وقد كان هذا التمييز حدث هام في هذا القرن- إذ ظهر أول الأمر كحدث أكاديمي، فقد حدث في الجامعة، وكانت العلوم الإنسانية هي التي سبرت أغواره، ومع اعترافي بقوة هذا التمييز بين التقريري والأدائي وشرعيته وضرورته، فقد كنت أجد نفسي في كثير من الأحيان ، لا أشك في جدواه، وإنما أحلل افتراضاته المسبقة وأزيد من التعقيدات المترتبة عليه ، واليوم أيضا، ولكن هذه المرة من وجهة نظر أخرى، ساتخلص من هذا الثنائي بأن أعين نقطة يفشل فيها أو ينبغي له أن يفشل فيها. هذه النقطة ستكون تحديدا، هو ما يحدث وما يمكن أن نصل إليه، أو الحدث أو موقع الحدث، وهي تسخر من كل من فعل الكلام الأدائي والتقرير.

الآن أريد أن أبدأ، في وقت واحد بالنهاية وبالبداية معا. لأنني بدأت بالنهاية وكانها البداية.

## [١]

"وكلن نهاية العمل كانت أصل العالم".

نعم "أؤكد " "وكلن". واقترح عليكم هنا في الوقت نفسه تفكيراً حول تاريخ العمل **travail** وأيضا بلا شك تأملاً حول "وكلن"، وربما حول سياسة الافتراض **virtel** وهي ليست سياسة افتراضية ولكن سياسة لما هو افتراضي في الفضاء المعلوماتي-**cyperes pace** أو العالم المعلوماتي **cypermonde** للعولمة.



واليوم نجد أن التحولات التي تؤثر في موقع وطبيعة العمل الجامعي، هي في مجملها نزعة لإضفاء الطابع الافتراضي الذي يزعزع مجال الاتصال والسجل والنشر والأرشفة. وليس الافتراض المعلوماتي جديدا بشكل مطلق، فعندما يكون هناك أثر، تكون هناك إمكانيات افتراضية وهذا هو ألف باء التفكير. ولكن الجديد غير المسبوق هو تسارع الإيقاع، ضخامة وسلطات تراكم مثل هذه "الافتراضية المعلوماتية". ومن هنا تأتي ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم الممكن والمستحيل. هذه "المرحلة" الجديدة في الافتراضية (التوسع المعلوماتي، النظم الرقمية، والعولمة المباشرة وقابلية القراءة مباشرة والعمل عن بعد إلخ) تزعزع البيت الجامعي وتقلب مواقفه، أي تقلب إطار حقوله المعنية، والحدود بين تخصصاته بالإضافة إلى قلبها لآماكن النقاش، أي ساحة معاركها **kampfplatz**

**battlefield** النظرية، وكذلك قلبها للبنية الاجتماعية "لحرمها الجامعي". أين يوجد اليوم المكان المشترك والرابطة الاجتماعية "لحرم" جامعي في عصر الفضاء المعلوماتي **cyperes pace** للكمبيوتر، للعمل عن بعد، وشبكات الانترنت؟ أين توجد ممارسة الديمقراطية، حتى وإن كانت ديمقراطية جامعية هل توجد فيما يسمى "بالديمقراطية- المعلوماتية"؟<sup>(١)</sup> أننا نشعر أن الذي ينقلب بصورة جذرية من جراء ذلك هو مواقع الحدث، وخبرة الحدث الفريدة.

ماذا نفعل إذن عندما نقول "وكان"؟ وأنا لم أقل بعد "يبدو هذا الأمر وكأن نهاية العمل كانت هي أصل العالم". لقد تركت هذه العبارة الثانوية الغربية مقطعة الأوصال "وكان نهاية العمل كانت هي أصل العالم"، وكأني أردت أن أتترك نموذجا لـ "وكان" يسعى وحده خارج السياق، لكي يجذب انتباهكم. ماذا نفعل عندما نقول "وكان"؟ وماذا تفعل "إن" الشرطية هنا **comme si**

١- هل عندما نقول، وهذا احتمال أول، "وكان" ننساق للإعتباطية وللحلم والخيال واليوتوبيا وللافتراض؟

٢- أو هل، وهذا احتمال ثاني نقوم بواسطة "وكان" هذه بممارسة لأنماط من الحكم، مثل تلك هذه "الأحكام المتروية" والتي كان يقول عنها كاتط بانتظام أنها تعمل "وكان" (Als ob) الذهن يحتوى أو يتضمن وحدة تنوع القوانين

التجريبية. أو أن "وكان" هنا كانت صدفة سعيدة أتت لتحبذ مخططا ما. <sup>(٢)</sup> في هذه الحالة الأخيرة، حالة الخطاب الكاتطي، نعرف الجاذبية والضرورة التي تقتضيها "وكان"، إذ لا يتحدث كاتط إلا عن غائية الطبيعة أى الغائية التي يكون مفهومها، كما يقول لنا كاتط، هو أكثر المفاهيم تفردا أو صعوبة في الإمساك به، لأنه، كما يقول، ليس مفهوما للطبيعة وليس مفهوما للحرية. منذ هذه اللحظة تكون "وكان" هذه قائمة بذاتها، رغم أن كاتط لا يقول ذلك في هذا السياق، ولكنها ولسبب بديهي، تصبح "وكان" خميرة للتفكير لأنها تتجاوز بشكل ما- وليس بعيدا عن زلزلتها للنظامين اللذين تميز بينهما- نظام الطبيعة ونظام الحرية. هذا التناول المربك بسبب "وكان" هو نفسه الذي ينظم كل مفاهيمنا الأساسية، كما ينظم كل التعارضات التي تتحدد من خلالها، ويحدد أيضا "ما يميز الإنسان وإنسانية الإنسان (الطبيعة/ التقنية physis / tekhne الطبيعة/ القانون physis / Nomos والطبيعية فى مقابل الإنسانية. وفي هذه الإنسانية التي هى أيضا إنسانية العلوم الإنسانية، نجد الميل للاجتماع والقانون والتاريخ والسياسة والجماعة، إلخ. وهى كلها مفاهيم رهينة نفس التعارضات). ويشرح لنا كاتط أيضا إجمالاً، أن "وكان" تلعب دوراً حاسماً فى التنظيم المتماسك لخبرتنا. إن كاتط هو ذلك الشخص الذى قد حاول بصورة معقدة للغاية، أن يبرز ويحدد فى آن، دور العلوم الإنسانية فى التعليم والثقافة ونقد الذوق <sup>(٣)</sup>.

وأحيلكم إلى التحليل الذى تم بواسطة اثنين من زملاي وأصدقائي، واللذين أدبنا لهما بالكثير، سام فيبر sam weber فى كتاب- أعتر به كثيرا- راند فى الكثير من أطروحاته، هو كتاب: المؤسسة والتفسير <sup>(٤)</sup> Enstitution and interpretation والذي ألحق الكاتب به مؤخراً مقالا هاما حول "مستقبل العلوم الإنسانية" <sup>(٥)</sup> The future of humanities. ، ويجى كاموف KAMUF التى عالجت نفس النص لكانط فى كتابه الرائع "انقسام الأتوب، أو الجامعة تحت التفكير <sup>(٦)</sup>. وكلاهما يقول أشياء حاسمة أحيلكم إليها. أما فيما يخص ما حدث بين التفكير

وتاريخ الجامعة والعلوم الإنسانية، وهو ما أحاول أن أكشفه هنا، فسيكون دربا آخر فى نفس المشروع، وموقعا آخر فى نفس المنظر العام. وإذا بدا مساري هنا

مختلفا، فإن خطواتي ستلتقي بخطواتهم في أكثر من نقطة. منها على سبيل المثال الاستناد إلى كاتط.

ويتمتع هذا التكرار في الرجوع إلى كاتط بحساسية خاصة في الولايات المتحدة لأسباب يجدر تحليلها، حيث عرف مصطلح العلوم الإنسانية Humanities تاريخا خاصا، وطرح نفسه في نهاية القرن في صورة مشكلة ، ذات طاقة دلالية، وذات حضور وأصداء للصراع، لم تكن بلا شك موجودة من قبل، أو فقدت في أوروبا، وأيضا وبلا شك في باقي أنحاء العالم الذي لا تسد فيه الثقافة الأمريكية.

نجد بالتأكيد هنا أسباب متشابهة أدت إلى ذلك، وخاصة تأثيرات العولمة الجارية الآن، التي وتحدث دائما بصورة مشهودة، ولا يمكن تفاديها بواسطة الولايات المتحدة الأمريكية وسلطانها السياسية، وسلطانها التقنية الاقتصادية والتقنية العلمية.

٣- وأخيرا، احتمال ثالث، ألا تحدد "وكان نمط كل الموضوعات التي تنتمي للحقل الأكاديمي والتي نسميها العلوم الإنسانية، سواء علوم الأمس أو اليوم أو الغد؟ لن أتعجل الآن في اختزال هذه الموضوعات إلى خيال ، أو إلى إيهامات simulacra's أو إلى أعمال فنية، فنبذو وكننا نمتلك من قبل مفاهيم للخيال والفن والعمل موثوق بها. لكن ألا يمكن أن نقول أن صيغة (وكان) تبدو مناسبة لما نسميه بالأعمال oeuvres. ولا سيما الأعمال الفنية والفنون الجميلة (التصوير، النحت، السينما، الموسيقى، الشعر، الألب، الخ.)، أليست "وكان مناسبة أيضا، ولكن بدرجات متفاوتة ووفق تصنيفات معقدة، لكل مثاليات الخطاب ولكل المنتجات الرمزية أو الثقافية، التي تحدد ، في الحقل العام للجامعة

التخصصات المسماة بالعلوم الإنسانية، بل والتخصصات القانونية، وإنتاج القوانين، وهي مناسبة أيضا لبنية معينة من الموضوعات العلمية بوجه عام؟

لقد استشهدت بحالتين لـ "وكان عند كاتط، وهناك على الأقل حالة ثالثة ولن أقرها دون تحفظ. فكاتط يبدو لي واثقا أكثر من اللازم في تعارض الطبيعة والفن في ذات اللحظة التي تقوم فيها "وكان " بخلخلة للتعارض كما راينا للتو مع حالة الطبيعة

والحرية. ولكننى أسترجع بهذه الملاحظة لسببين. من جانب لكى أقترح شيئا ما يتعلق بالموضوع المطروح هنا، شيئا ربما يؤدي إلى تغيير معنى، وكيان، وهران "وكان" الكاتبية، إنه اقترح بإزاحة مأكرة، ولكن نتائجها تبدو لى بلا حدود، من جانب آخر فانا أتهيا للاستشهاد بـ "وكان" فى إطار وصفها لصيغة جوهريّة من تجارب الأعمال الفنية، أى لما يحدد بشكل كبير، حقل العلوم الإنسانية التقليدية، تلك التى تهمنا هنا هذا المساء. إذ يقول كاتط أنه أمام عمل فنى جميل علينا أن نعى أن الأمر يتعلق بالفن وليس بالطبيعة، ولكن بالرغم من ذلك ينبغى أن تبدو غنية الفن متحررة من أى قيد. ناتج عن قواعد اعتباطية. بحيث يبدو الفن وكأنه من إنتاج الطبيعة الخالصة والبسيطة<sup>(٧)</sup>.

أريد أن أجذب انتباهكم إلى هذا التوتر الذى نشيره عندما نقول "وكان"، وأجذب انتباهكم إلى ارتباط هذا التوتر- والذى يشبه إيهاما- بالأسئلة التى أتهيا للتصدي لها، وهى الأسئلة المرتبطة بالمهنة profession وبالاعتراف confession بالجامعة بشرط أو بلا شرط - وبإنسانية الإنسان وبالعلوم الإنسانية وبالعمل، وبالأدب.

لأن ما أريد أن أسعى إليه معكم يبدو مستحيلاً: أريد أن أربط "وكان" هذه بالتفكير

فى حدث ما، أى بالتفكير فى هذا الشئ الذى ربما يأتى، والذى نفترض أنه قد وقع، وأنه قد وجد موقعه، وأنه قد يحدث مثلاً لما نسميه هنا بالعمل. نحن نعتقد بوجه عام أن، لكى يحدث شئ، ولكى يقع فى مكان، ينبغى أن يكون هناك حدث ما يقطع وتيرة "وكان، وأن يكون "موقعه" واقعاً بدرجة كافية، وأن يكون هذا الموقع قطعياً وملموساً. ولكن ماذا يحدث إن عندما يصبح هذا الموقع نفسه افتراضياً، محزراً من جذوره الأرضية (وبالتالى الوطنية) وعندما يصبح خاضعاً لصيغة "وكان"؟

سأتكلم عن حدث، لن يقع بالضرورة غداً، بل يظل ربما يكون آتياً: آتياً من خلال الجامعة، إذ قد يمر ويحدث بواسطتها، وبفضلها، وفى حدود الجامعة، على افتراض أنه يمكننا دائماً أن نحدد، على افتراض أننا قد استطعنا أن نميز جوهر الجامعة، أى جوهر خاص للجامعة، وأننا قد استطعنا أن نميز شيئا ما

فى هذه الجامعة تحت اسم "العلوم الانسانية". وأنا أصل هنا إلى جامعة تكون على ما كان ينبغي لها دائما أن تكونه، أو على ما كانت تزعم تمثيله، أى أننى إلى جامعة تكون، وانطلاقا من مبدئها، مستقلة، حرة فى مؤسساتها وبدون شروط مملأة على القول والكتابة والتفكير، أى ألا تقتصر هذه الحرية على مجرد تفكر وكتابة الأرشيفات أو منتجات المعرفة، ولكنها تشمل أيضا الأعمال الأدبية. ولماذا لا يكون مبدأ هذه الحرية غير المشروطة، واحترامها الفعال والمقتل وتنفيذها، هو مسؤولية " العلوم الإنسانية " الجديدة- بامتياز- دون أى مجال علمى آخر؟

يبدو الأمر وكأننى أتأهب لشهادة إيمان على افتراض أننا نعرف ما هى شهادة الإيمان. يمكننا حينئذ أن نتساءل من المسؤول عن مثل هذه الشهادة؟ من يوقع عليها؟ ومن يشهد بها؟ ولا أجروا على أن أسأل من هو الأستاذ ولكن ربما يجدر بنا أن نحلل تراتنا معنا، وعلى أى حال، يجدر بنا أن نصل بشكل ما بين مستقبل المهنة الأكاديمية، أى مهنة الأستاذ، وبين مبدأ السلطة المستمد منها، وبين شهادة الإيمان.

ما معنى يشهد و يعلم، (professor) إجمالا؟ وما هو المأزق المدمر خلف هذا السؤال، فيما يخص العمل ويخص الحرفة (أهى احترافا، أم استاذية أم لا؟) بالنسبة لجامعة الغدا وللعلوم الإنسانية داخل الجامعة؟ يشهد ويعلم professor هذه الكلمة ذات الأصل اللاتينى *ereP pro et profiteror fessus sum* fateor تعنى يتكلم، ومنها تشق الحكاية الخرافية *fable* وبالتالي فهى مرتبطة بمعنى "وكان". كما أن الكلمة تعنى أيضا التصريح بشكل علنى، المجاهره على الملا. مجاهرة من يعلم إنها إعلان أدانى بوجه ما. هذا التصريح ملزم كفعل إيمانى نقسم عليه، كيمين وشهادة وبيان وإقرار أو وعد أو التزام. إن التعليم هو أن نعطي عهدا ضالعين فيه بمسئوليتنا. وإن الشهادة بـ.. هى التعبير بصوت علل عن كينونتنا، عما نعتقد، وعما نريد أن نكون عليه، وفى نفس الوقت نطالب الآخر بان يصدق على هذا الإعلان، وأن يثق بمجرد الكلام وهنا اشد على هذه القيمة الأدانية لهذه المجاهرة التى تشهد وهى تتعهد. إن العبارات التقريرية وخطاب المعرفة الخالصة، لا ينتمى بوصفه كذلك.. إلى مفهوم المهنة بمعناها الضيق، ولكنه قد ينتمى إلى مفهوم الحرفة *metier* (كفاءة، ومعرفة، ومهارة). ذلك لأن خطاب المهنة هو

دائماً، بصورة أو بأخرى، شهادة إيمان حرة، أنه يتجاوز المعرفة التقنية العلمية الخالصة عن طريق الالتزام بالمسئولية. التعليم والشهادة هو الالتزام مع الإعلان، مع التفاتى، مع الوعد بأن نكون هذا وذاك، ليس بالضرورة أن نكون هذا أو ذاك فقط، ولا حتى أن نكون خبراء أكفاء، ولكننا نعد بأن نكون، ونلتزم بكلمتنا. وعبرة philosophiam psofitere اللاتينية تعنى الشهادة على تعليم الفلسفة، وهذا يعنى ألا يكون المرء فيلسوفاً فقط أو ممارساً ومدرساً للفلسفة، وإنما عليه أن يلتزم بوعد بأن يتفانى أمام الجميع وأن يهب نفسه للفلسفة. وأن يشهد، بل حتى أن يقاتل من أجلها. هذا الالتزام بالمسئولية لا يقبل الاختزال لا إلى النظرية ولا إلى التطبيق. إن التعليم يتمثل دائماً فى كلام أدانى حتى إذا بقيت المعرفة، والموضوع، والمحتوى، الذى نعلمه، وندرسه أو نمارسه على مستوى نظرى أو تقريرى. وبما أن فعل التعليم هو الكلام، وبما أن الحدث الذى يمثله أو ينتجه لا يقوم إلا على هذا الوعد اللغوي، فإن قرابته للحكاية وللخرافة وللخيال ولـ" وكان " ستكون دائماً مهيبة.

ما العلاقة بين الشهادة والعمل؟ فى الجامعة؟ وفى العلوم الإنسانية؟

منذ العبارة الأولى فى هذه المحاضرة بقولى "وكان نهاية العمل كانت فى أصل العالم "ولكن ما هو العمل؟ متى وأين يحدث العمل؟ أين موقعه؟ فلنتذكر- فى هذا الصدد - ملمحين على الأقل يرتبطان بالجامعة. العمل ليس هو فقط الفعل أو الممارسة. إذ يمكن لنا أن نفعل دون أن نعمل، وليس أكيدا أن الممارسة praxis وعلى الأخص الممارسة النظرية، تمثل عملاً بالمعنى الدقيق ولا سيما أن أى شخص يعمل، لا ينطبق عليه بالضرورة اسم العامل ومكاتبته. فالعامل أو الذات التى تعمل، والذى ينفذ العملية operateur لا نسميه دائماً عاملاً (laborator). وهكذا يبدو أن المعنى يتم تعديله من خلال الانتقال من الفعل إلى الاسم: ولا يكون عمل من يعمل بشكل عام ودائماً عمل كدح، وكذلك يكون الحال فى الجامعة، فمن بين من يفترض فيهما بصورة أو بأخرى، أنهم يعملون بالجامعة (مدرسين، أو إداريين، باحثين طلاب) فإن بعضهم ولا سيما الطلاب، بصفتهم هذه، ممن يطلق عليهم لقب "عمل" بما أنه لا يوجد أجر (merces) يتقاضونه بصورة منتظمة فى مقابل عملهم، عملهم ليس كسلعة لها ثمن فى السوق بوصفها نشاط حرفى أو

مهني. ولا تكفى منحة دراسية لإحراز ذلك. وقد يعمل الطالب كثيراً، لكن ينظر إليه كعامل إلا بشرط أن يكون عمله هذا سلعة في السوق أو أن يقوم فضلاً على ذلك بإداء مهمة ما على سبيل المثال. وبما أن الطالب يدرس، ولا شيء أكثر من ذلك فبانه حتى لو بذل جهداً كبيراً، في هذا الإطار، فلن ينظر إليه كعامل. فالعامل هو شخص نعرف بعمله كحرفة أو كمهنة لها ثمن في السوق، ومثل هذه الدلالات الاجتماعية راسخة، كما نعرفون، في تاريخ اجتماعي- إيديولوجي طويل يرجع على الأقل إلى العصور الوسطى المسيحية. يمكن إذن للمرء أن يعمل كثيراً دون أن يكون عاملاً معترفاً به بصفته هذه في المجتمع.

وهناك تمييز آخر مهم من تعريف العمل، وهو أنه من الممكن أن نعمل كثيراً، وحتى أن نعمل كثيراً بوصفنا عمال، دون أن يكون تأثير أو ناتج العمل (نروة العملية) معترفاً به كعمل، وهذه المرة لا نجد العمل بمعنى النشاط المنتج، ولكن بمعنى المنتج أو *oeuvre* أو الشيء الذي يبقى بعد إنتهاء زمن العمل. وغالباً ما نجد صعوبة في تحديد وتعيين منتج أعمال شاقة جداً يقوم بها العاملون الذين لا غنى عنهما، والذين لا يلقون من المجتمع معاملة حسنة، وهم العمال الذي يعملون في الخفاء أيضاً (مثل من يعتنون بالنظافة في المدن، أو الذين ينظمون حركة المرور الجوي، ويشكل عام هم العمال المسنولون عن أعمال الوساطة والانتقالات، هي أعمال لا يبقى منها أي أثر سوى أثر افتراضي، وهذا مجال شاسع وفي نمو متزايد). هناك إذن عمال لا يترتب على عملهم- وحتى وإن كان عملاً منتجاً- وجود منتجات مادية أو راهنة وإنما أشباح افتراضية فقط. ولكن إذا ما ترتب على العمل منتجات حاضرة فعلية أو قابلة لأن تكون كذلك، فينبغي أن ندخل تمييزاً جوهرياً بين التنوع الهائل للمنتجات وأنماطها، وبين كل الأشكال المادية والمثالية التي يمكن نسخها وإعادة انتاجها أو بين " القيم " الاستعمالية والتبادلية. لها. إلخ. فقد ينظر إلى بعض منتجات هذا التنوع في العمل بوصفها قيم استعمالية أو تبادلية قابلة للتحويل إلى موضوعات دون أن تستحق اسم الأعمال *oeuvres* (ولا أستطيع أن أقول هذه الكلمة إلا بالفرنسية) وأعتقد أنه يمكن أن نعزى لبعض الأعمال اسم *oeuvres*. حيث أن امتلاك هذه الأعمال وارتباطها، بالعمل الحر أو المأجور، وبالتوقيع أو بسلطة المنتج أو بالسوق، هي مسألة معقدة جداً ولن أقوم بتحليلها هنا. وأول ما

يخطر على البال كأمثلة على هذه الأعمال هي الأعمال الفنية (المرئية أو الموسيقية أو الخطابية، لوحة، كونسرتو، قصيدة، رواية). ولكن علينا أن نوسع هذا الحقل، في ذات اللحظة التي نستفهم فيها عن لغز مفهوم العمل والتي نحاول فيها أيضاً أن نبين النمط الخاص بالعمل الجامعي، ولا سيما في مجال العلوم الإنسانية. إذ أننا في هذه العلوم نتعامل مع أعمال هي بلا شك أعمال فنية، فن خطابي أم لا؟، شرعي أم لا. أدبي أم لا، ولكن من حيث المبدأ تتعلق معالجة الأعمال في التقليد الأكاديمي بمعرفة لا تشكل بذاتها عملاً ما *oeuvres*.

وتعتبر الشهادة بالتعليم ومن يقوم بها في إطار هذا التراث التقليدي الذي يتعرض بالفعل لتغيرات شتى في الوقت الراهن، إنتاجاً وتدریسا للمعرفة مع الشهادة بذلك. أي تعهداً بتحمل مسؤولية لا يقتصر على فعل المعرفة أو التدريس. ولكنه يشمل أيضاً القدرة على التعليم أو تعليم المعرفة أو حتى إنتاج معرفة. وفي إطار التراث الكلاسيكي والحديث لا تعتبر الشهادة بالتعليم إنتاجاً لأعمال. فالاستاذ بصفته هذه لا يوقع عملاً. إن سلطته في التعليم ليست هي سلطة مؤلف عمل معين. وربما يكون هذا هو ما يتعرض للتغيير منذ بضعة عقود من حيث المبدأ، فبإذ ما رجعنا إلى الحالة القانونية لبعض التمييزات، وإذا وثقنا بالتميز الضخم بين الأداسي والتقديری فقد نستنتج الآتي:

١- كل عمل أو كدح (العمل بشكل عام أو عمل العامل) ليس بالضرورة أداسياً، أي أنه لا ينتج حدثاً، إنه لا يصنع هذا الحدث، وهو ليس حدثاً في ذاتها أنه لا يتكون من الحدث الذي نتكلم عنه، حتى وإن كان منتجاً، وحتى لو ترك منتجاً وراءه، سواء أكان عملاً أم لا.

٢- كل ما هو أداسي ينتج - بلا شك - شيئاً ما، بلا شك ويؤدي حدث ما، ولكن ما يعمل، وما يعمل على حدوثه ليس بالضرورة عملاً، وينبغي أن يكون هذا الكدح - ودائماً - إلى حدوث حدث حاصل على تصريح ما من مجموعة من الأعراف أو الأعراف الخيالية والتي تخضع لسلطة. المتفق عليها "وكلن" التي تركز عليها جماعة مؤسسية ما وتتفق حولها.



٣- يعزى إلى التعريف التقليدى للجامعة مهمة الحفاظ على حيز مطابق لهذا التعريف ، أى لمكان لا يحل محله شئ، مكان راسخ على الأرض يضع حدا لقابلية الأماكن لأن يحل بعضها بعضا، ولأن تتبدل فى (الفضاء المعطومتى). فى هذا الحيز، الأوحد، لا تتاح مساحة إلا لإنتاج وتعليم المعرفة، أى للمعارف التى لا يكون شكل منطوقها- بصفة مبدئية - أدانيا" وإنما نظريا تقريرا، حتى وإن كانت، موضوعات " هذه المعارف فى بعض الأحيان ذات طبيعة فلسفية، أخلاقية، سياسية، توجيهية معيارية، قيمية، أو بديهية وحتى إذا كانت بنية موضوعات هذه المعرفة، ولو بشكل مربك بنية خيالية خاضعة لصيغة (وكان) (كالفصيدة، والرواية، والعمل الفنى بصفة عامة، أيضا كل ما تابع- بنية القول الأدنى- مثل النمط القانونى أو الدستورى ووفقا لتعريفها المتفق عليه لا ينتمى إلى الوصف الواقعى الراصد لما هو كائننا ولكنه ينتج عن الحدث انطلاقا من (وكان) التى يمكن وصفها بأنها اتفاق يفترض أنه مبرم) فى الجامعة التقليدية. المطابقة لتعريفها الشائع، ممارس الدراسة ومعرفة الإمكانيات المعيارية التوجيهية، والأدانية، والخيالية التى عدتها للتو، والتى أصبحت أكثر فأكثر موضوعا للعلوم الإنسانية. ولكن ينبغى لهذه الدراسة، ولهذه المعرفة ولهذا التعليم ولهذه العقيدة أن تنتمى إلى النظام النظرى والوصفى. ويمكن لفعل الشهادة بعقيدة ما أن يكون أدانيا، ولكن العقيدة ذاتها ليست كذلك. من هنا نجد تحديدا أقول أنه يجب الاحتفاظ به وتغييره فى آن، وبأسلوب غير جدلي.

عند هذه النقطة نتطرق إلينا بعض الأسئلة، التى لها صيغتان على الأقل حتى الآن:

أولا: إذا كان فى التقليد الأكاديمى الكلاسيكى والحديث، يعتبر الفعل الأدانى المعيارى والتوجيهى وبالأحرى إنتاج الأعمال OEUVERES، غريبا عن حقل العمل الجامعى أو حتى غريبا عن العلوم الإنسانية، وعن تعليمها، وعن نظراهما بالمعنى الدقيق للكلى لا، وعن عناصرها النظرية وتخصصاتها ومذاهبها (LEHRE)، إذن فماذا تعنى "الشهادة بالتعليم"؟ وما هو الفرق بين الحرفة والمهنة؟، ثم ما هو الفرق بين مهنة الأستاذ وأية مهنة أخرى؟ وما هو الفرق بين مختلف أنماط السلطة المعترف بها لكل من الحرفة والمهنة ومهنة الأستاذ؟.

ثانيا: أئمة شئ قد حدث لهذه الجامعة التقليدية والحديثة ولهذه العلوم

الإنسانية؟ أيلوح فى الأفق شئ ما؟ وهل يحدث شئ ما الآن، أو حتى يعد بالحدوث، ويمكن له أن يقلب هذه التعريفات؟ ثم أيمكن أن يؤدى هذا القلب للتعريفات إلى تحول من نوع ما لجوهر الجامعة؟ وبالتالي تحول فى مستقبل العلوم الإنسانية؟ أم أن مثل هذا القلب والتغير يتمثل فى بيان أن جوهر الجامعة فى غمار الانقلاية الجارية يبدو غير متسق مع هذه التعريفات التقليدية التى هى رغم كل شئ تبدو بديهية غير قابلة للنقاش؟ ماذا يحدث عندما نأخذ فى الحسبان القيمة الأدائية للمهنة، وبالتالي نقبل أيضا أن ينتج الأستاذ أعمالا oeuvres، وليس مجرد معارف، أو ما قبل معارف؟

وحتى نصل إلى تعريف لهذا النوع من الفعل الأدائى الخاص الذى هو فعل (الشهادة بالتعليم)، ومن بعد نصل إلى فعل الشهادة للأستاذ، ثم أخيرا، نصل إلى فعل شهادة أستاذ العلوم الإنسانية، ينبغى لنا، حتى نصل إلى كل ذلك أن نمضى قدما فى تحليلنا للفروق بين الحركة، والفعل، والإنتاج، والعمل بصفة عامة وبين عمل العامل بصفة خاصة.

ولنعد لبرهة إلى العبارة الملتبسة التى ذكرتها من قبل وهى نهاية العمل، فهى عبارة تعنى: التوقف والموت، وآخر النشاط الذى يسمى بالعمل. ويمكن لها أيضا أن تعنى الغاية، والهدف، والنتج أو العمل وكما قلنا من قبل فإن كل فعل، وكل نشاط ليس عملا. وأن العمل لا يختزل فى ممارسة الفعل، وبنفس القدر لا يختزل إلى مجرد إنتاج منتج ما، حتى لو ربطنا فى الأغلب- وعن خلط، هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض. فنحن نعرف اليوم أكثر من أى وقت مضى أن زيادة الإنتاج يمكن أن ترتبط بنقص العمل، إذ يمكن لطاقة العمل الافتراضية- وقد كانت كذلك منذ الأزل وصارت كذلك اليوم بشكل أكبر- أن تؤدى إلى تعقيد لا نهائى لهذا التناسب بين الإنتاج والعمل.

غير أن خبرتنا بما نسميه العمل تشير أيضا إلى سلبية مؤثر ما: يمكن أن يكون فى

بعض الأحيان هو الأكم أو حتى التعذيب من جراء عقاب ما. ليس العمل أداة للتعذيب؟ إذا ما شددت على هذه الصورة المولمة للعمل بوصفه عقابا أو تكفيرا

واستغفارا، فليس ذلك للتصديق على الميراث التوراتي "سوف تأكل خبزاً بعرق الجبين". ولكنني أشدد على هذه

الصورة من أجل أن نتساءل معا عن ظاهرتين أراني اليوم مياالا لأن أضمهما في سؤال واحد، لماذا نشاهد في كل مكان في العالم مشاهد للتوبة والتكفير (يوجد اليوم عولمة مسرحية للاعتراف، والتي يمكن أن نذكر أمثلة عديدة عليها) ومن ناحية أخرى لماذا نشهد تزايدا لأنواع الخطاب التي تدور حول نهاية العمل؟

إن العمل يستخدم جسدا حيا ويحدده، إنه يخصص له حيزا معينا مستقرا، حتى وإن

قيل عن هذا العمل أنه "غير يدوي" أو "ذهني" أو "افتراضي". يفترض العمل- إذن- حيزا من الانفعال، ويفترض عاطفة ما بقدر ما يفترض نشاطا منتجا. من ناحية أخرى يجب علينا أيضا أن نميز بين العمل الاجتماعي بصفة عامة، وبين الحرفة أو المهنة. فكل عمل لا ينتظم بحسب تجمع ما للحرف، أو بحسب كفاءة ما شرعية ومعترف بها. حتى وإن أطلق على "الحرف" التي تنتظم بشكل ما تحت اسم "الحرفة"، وفقا لمؤسسات شرعية ونقابات حرفية، اسم "المهنة" بسهولة، على الأقل في إطار اللغات ذات الإرث اللاتيني. وحتى وإن لم يكن هذا مستحيلا إفتنا لا نتحدث بسهولة عن مهنة عامل زراعي موسمي أو قسيس أو ملاكم بما أن درايتهم وكفاءتهم ونشاطهم لا يفرض عليهم الاستمرار ولا المسؤولية الاجتماعية المعترف بها في مجتمع- هو من حيث المبدأ علماني- يقتضي من شخص ممارس "المهنة" ما، أن يلتزم طواعية باتجاه واجب ما. سوف نتحدث- إذن- في سر، وبامتياز عن مهنة الطبيب، المحامي، المعلم كما لو كانت المهنة الأكثر ارتباطا بفنون النشاط الحر وليس الأعمال المأجورة التي تقتضي مسؤولية معنة في حرية، أو مسؤولية هي أشبه، ما تكون بعهد، باختصار مسؤولية مشهود بها هي المهنة.

في المعجم الخاص "بالشهادة، التطعيم professor" سوف لا أشدد على السلطة والكفاءة المفترضة، وضمان المهنة، أو الأستاذ، بقدر ما أشدد على الالتزام الذي يتعهد بها وعلى الإعلان عن المسؤولية. "وكان،- التي قلتها في بداية حديثي- نهاية العمل كانت في أصل العالم". أقول بالفعل "

وكان " العالم يبدأ حيث ينتهى العمل، وكان عولمة العالم du monde وقد وجدت أفقها وأصلها معاً فى اختفاء ما نسميه بالعمل: هذه الكلمة القديمة المحملة إلى حد الألم بالكثير من المعانى والتاريخ....الخ، كلها كلمات تعنى العمل الحقيقي والمؤثر وليس الافتراضى .

إن تظاهرى بالببدء ب "وكان " فإنه لا يعنى أن نفسى فى إطار تخيل مستقبل ممكن ولا فى إطار بعث تاريخى أو أسطورى، ولا حتى فى إطار أصل أخير به الوحي. ذلك أن بلاغة "وكان" لا تتعلق لا بالخيال العلمى الخاص بمدينة فاضلة آتية (عالم بلا عمل)، فى "نهاية بلانهاية" لراحة يوم سبت أبدية، أو نهار سبت لا يعقبه مساءه كما فى مدينة الله عند أغسطين، ولا إلى شعرة الحنين المغترب المتطلع صوب عصر ذهبى أو صوب فردوس أرضى، أو صوب هذه اللحظة من سفر التكوين التى هى سابقة على الخطيئة، والتى لم يكن عرق العمل فيها قد بدأ فى التدفق لا من جراء حرث الرجل أو مخاض المرأة.

وبهذين التفسيرين لـ "وكان": الخيال العلمى، وتذكر ما لا تعيه الذاكرة، سوف تصبح "وكان" بالفعل بداية للعالم، واستبعاد للعمل من الأصل، إذ لن يكون هناك عمل من قبل أو من بعد، سوف يبدو الأمر "وكأنه" لم يكن ثمة انسجام أصلى بين مفهوم العالم ومفهوم العمل، وبالتالي لم يكن هناك ثمة اتفاق مسبق بينهما، أو تزامن ممكن. الخطيئة الأصلية قد أدخلت العمل إلى العالم، كذلك تعلن نهاية العمل عن المحصلة النهائية للتكفير عن الخطيئة. إن الهيكل المنطقى لهذه القضية المقترنة بـ "وكان" يتمثل فى أن العالم والعمل لا يمكن أن يتواجد معاً. ينبغى الاختيار بين العالم والعمل. فى حين أنه بالنسبة للحس العام من الصعب تصور عالم بدون عمل أو عمل لا يكون من أجل العالم، أو فى العالم. إن العالم المسيحى، وتطويع القديس بولس لمفهوم الكون عند اليونان، شجعاً- ضمن العديد من المعانى المتداعية - الدعوة للعمل كوسيلة للتكفير أو الاستغفار. إن

مفهوم العمل زاهر بالمعنى والتاريخ والغموض، ومن الصعب أن نتفكره بعيداً عن الخير والشر، لأنه وإن كان دائماً مرتبطاً بالكرامة، بالحياة، بالإنتاج، بالتاريخ بالخير، بالحرية، فإنه فى أغلب الأحيان قد يدل على الشر، الألم الشقاء الخطيئة، العقاب العبودية. ولكن مفهوم العالم ليس أقل غموضاً فى تاريخه

الأوروبي، اليوناني، اليهودي المسيحي، الإسلامي، إذ توزع مفهوم العالم بين العلم والفلسفة والإيمان، حتى أننا نطابق في تصف بين العالم والأرض، الأرض الإنسانية، سواء أكان هنا في الدنيا، أو هناك في العالم السماوي، أو في الكون بأسره.. إلخ. من الصعب أن ننق في كلمة "العالم" بدون أن نقدم تحليلات مسبقة وحذرة، خاصة إذا أردنا أن نفكر فيه مع العمل، أو بدون العمل: عمل يتكوكب حول النشاط، واختراع التقنية من جهة، وحول السلبية، والشقاء، والعقاب والعاطفة من جهة ثانية. ومن هنا تنشأ صعوبة إدراك معنى "وكان" التي بدأت بها حديثي: "وكان" نهاية العمل كانت في أصل العالم، مرة أخرى، أفكر في هذه الجملة باللغة الفرنسية، وأؤكد منذ هذه اللحظة أن كلمة "عولمة" mondialisation في اللغة الفرنسية تحدد مرجعية ما إلى هذا المفهوم للعالم المشحون بتاريخ دلالي كثيفا وبصفة خاصة التاريخ المسيحي، فالعالم كما ذكرنا للتو، ليس الكون، ولا الأرض، ولا الكرة الأرضية ولا الفضاء.

في اعتقادي أن "وكان" هذه لا ينبغي أن تشير لا إلى اليوتوبيا، أو المستقبل غير المحتمل للخيال العلمي، ولا إلى الحلم بماضي محقق أو أسطوري. "وكان" هذه تأخذ في اعتبارها موضوعين شائعين اليوم لتضعهما تحت الاختبار: فمن جانب، كثيرا ما نتحدث عن نهاية العمل ومن جانب آخر، فبقنا كثيرا ما نتحدث عن عولمة العالم، عن صيرورة عالمية للعالم. ونربط دائما الواحد بالآخر.

سوف استعير عبارة "نهاية العمل" من عنوان الكتاب الصادر حديثا والذي ذاعت شهرته وهو كتاب "نهاية العمل"، وزوال قوة العمل الكونية وميلاد عصر مابعد السوق<sup>(٨)</sup> للكاتب الأمريكي جيرمي ريفكينا والكتاب يضم نوعا "من الترنيمة الشائعة فيما يختص بالموضوع الذي يطلق عليه المفكرون "الثورة الصناعية الثالثة". هذه الثورة سوف تكون قادره كما يرى ريفكين علي ان يخدم الخير كما تخدم الشر"، وذلك "عندما تصبح تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة قادرة بدون اكتراث- على تحرير الحضارة وعلى زعزعة استقرارها"<sup>(٩)</sup>. لا أعرف إذا كان حقيقا ما يزعمه ريفكين من أننا داخلون في "حقبة جديدة من تاريخ العالم" "تقل فيها مع مرور الزمن الحاجة إلى العمال من أجل إنتاج المنافع والخدمات الموجهة لسكان الكوكب". ويضيف ريفكين: إن نهاية العمل وهي عبارة يختارها

عنوانا لكتابه- تتوجه نحو التجديدات التكنولوجية وإلى النزعة الاقتصادية التى تدفعنا إلى مشارف عالم بلا عمال أو إلى شبه ذلك (١٠).

وحتى نعرف إذا ما كانت هذه العبارات "صادقة" حرفيا"، ينبغي لنا أن نتفق على معنى كل من هذه الكلمات (نهاية، تاريخ، عالم، عمل، إنتاج، منافع، الخ) سواء تبنيّا المقدمات والنتائج التى يطرحها ريفكين أم لا، علينا أن نعتزف على الأقل بأن ثمة شئ خطير يحدث الآن بالنسبة لما نسميه بالعمل. العمل الاتصال، والعمل الافتراضى وما نسميه "بالعالم"، ومن ثم الموجود فى العالم وهو ذلك الذى مازلنا نسميه بالإنسان. ينبغي علينا أيضا أن نقبل بأن هذا يتوقف على تحول جذرى تقنى علمى- فى عالم التحكم الآلى mondecyber وفى عالم شبكة الأنترنت والبريد الالكترونى E-mail والتليفون المحمول- تحول يؤثر على العمل الاتصالى وعلى افتراضية العمل، وفى ذات الوقت يؤثر فى توصيل المعرفة وأيضاً يؤثر فى كل ما يوضع موضع المشترك العام، وفى "جماعة" وخبرة المكان والحدث، والنتائج والحدث، والعمل oeuvre:

هذه الإشكالية المسماة "نهاية العمل" لم تكن غائبة تماماً عن بعض نصوص ماركس أولينين، فهذا الأخير، قد ربط التقليل التدريجى لساعات العمل اليومى بعملية تؤدى إلى الزوال التام للدولة (١١). أما ريفكين فهو يرى أن الثورة التكنولوجية الثالثة الجارية الآن هى تحول مطلق. إن الثورتين الأولى والثانية، ثورة البخار والفحم، الصلب والنسيج (فى القرن التاسع عشر) ثم ثورة الكهرباء والبتروال والسيارات، كلتاها لم تؤثر بشكل جذرى تاريخ العمل. لأن كلتيهما كانت تهباً فى كل مرة قطاعاً لم تكن الآلة قد اخترقته بعد، وكان العمل الإنسانى غير الآلى، والذى لا يمكن تعويضه بالآلة، كان ما يزال متاحاً. بعد هاتين الثورتين التقنيتين جاءت ثورتنا الثالثة، ثورة الفضاء المعلوماتى والمعلوماتية الدقيقة والخدمات الآلية هنا لا يوجد قطاع رابع لتشغيل العاطلين عن العمل. إن تشبع العالم بالآلات يعلن نهاية العامل وبالتالي نهاية معينة للعمل. وكتاب ريفكين، يفسح موضعاً خاصاً للمعلمين، وبشكل عام لما يسميه "بقطاع المعرفة" وسط التحولات الحاصلة. وفى الماضى، عندما كانت التكنولوجيا تحل محل العمال فى هذا القطاع أو ذاك، كانت هناك مجالات جديدة تظهر لاستيعاب هؤلاء الذين فقدوا عملهم.

ولكن اليوم وقطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تدفع بملايين الأشخاص إلى البطالة بسبب التقدم التكنولوجي، تصبح الفئـة الوحيدة من العمال التي أمنت سوء العاقبة هي الفئـة المرتبطة بالمعرفة ، أى نخبة المبتكرين الصناعيين، من العلماء، الفنيين وخبراء المعلومات، والمعلمين إلخ<sup>(١٢)</sup>. ولكن هذه المساحة ستظل ضيقة، عاجزة عن استيعاب جمهور العاطلين، وهذا هو التفرد الخطير لعصرنا.

لن أتناول الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى هذه الأنواع من الخطاب في عموميتها، وإذا كان على أن اتعرض لها ، فسوف أحاول أن أميز من ناحية الظواهر الضخمة والتي يندر أن تكون موضوعاً للتشكك، والتي تسجلها هذه الكلمات ومن ناحية ثانية، ساميز الاستخدام الذي نمارسه لهذه الكلمات بدون مفهوم محدد. بالفعل يحدث شئ ما لواقع العمل في هذا القرن، العمل النشط أو الفعلي، ما يحدث هنا هو في الواقع أثر الطم التكنولوجي مع الافتراضية والتصدع المعولم للعمل الاتصالي. إن ما يحدث يفقم بالفعل النزوع لتقليل زمن العمل، كعمل في زمن واقعي ومحدد في نفس مكان جسد العامل. كل هذا يؤثر في العمل وصيغه التقليدية التي ورثناها، ويؤثر في الخبرة الجديدة للحدود بين المجالات، في الاتصال الافتراضي للسرعة وامتداد المعلومات.

هذا التطور يسير في نفس اتجاه العولمة، وهذا أمر معروف. ولكن هذه المؤشرات تبقى جزئية ومتناثرة وغير متكافئة في تطورها ، إنها تستدعي تحليلاً دقيقاً كما تحتاج بالتأكيد لمفاهيم جديدة. كما أن هذه المؤشرات، والاستخدام الدوجماتيقي لها ، أو كما يقول آخرون التضخم الايديولوجي لها، أو المبالغة البلاغية والتي هي في الغالب ضبابية، تجعلنا نستسلم لهذه الكلمات " نهاية العمل " و " العولمة ".

هناك فجوة ، هذه الفجوة لا أود ود الجسور بين قطبيها، واعتقد أنه يجب نقد من يتناسونها. لأنهم يحاولون بذلك أن ينسوا مناطق من العالم والسكان، والأمم والجماعات والطبقات ، والأفراد الذين هم ضحايا كثيرون مستبعدون من هذه الحركة المسماة " نهاية العمل " و " العولمة ". هؤلاء الضحايا يعانون، إما لأنهم لا يجدون العمل الذي يحتاجون إليه، وإما لأنهم يعملون كثيراً ، من أجل أجر زهيد يتقاضونه في عملية التبادل داخل سوق عالمي يتسم بعدم التكافؤ البين.

هذا الوضع الرأسمالي capitaliste (حيث يلعب الرأسمال دوراً أساسياً بين الواقعي والافتراضي) هو وضع مأساوي بالنظر إلى الأرقام المجردة، وضع لم يعرف تاريخ الإنسانية مثيلاً له. هذه الإنسانية لم تكن يوماً "بعيدة عن التجانس المعولم مثلما هو حالها الآن بعيدة عن "العمل" وعن "اللاعمل" اللذين ينسبان إلى هذه العولمة. إن قطاعاً كبيراً من الإنسانية "بلا عمل" في حين أنه يريد "العمل"، بل مزيداً من العمل وقطاع آخر يعمل أكثر من اللازم. ويرغب في عمل أقل، إن لم يكن يرغب في التخلص من عمل ذي أجر بخس في السوق.

هذا التاريخ كان قد بدأ منذ وقت طويل، وتشابك مع التاريخ الواقعي والدلالي "للحرفة" و "المهنة". ويعني ريفكين بالمأساة التي يمكن أن تفتحها "نهاية العمل" هذه، التي لن يكون لها معنى "راحة السبت" أو "الأحد" التي نجدها في مدينة الله الأوغسطينية. ولكن ريفكين عندما أراد استخلاص النتائج الأخلاقية والسياسية، وعندما أراد تحديد المسؤولية التي يجب القيام بها في مواجهة "العواصف التكنولوجية التي تتراكم في الأفق، وفي مواجهة "حقبة جديدة من العولمة والآلية". عاد بنا. وأنا أعتقد أن هذا ليس مجانياً ولا مقبولاً بدون فحص. إلى لغة مسيحية عن "الأخوة" والفضائل "التي يصعب جعلها آلية"، وإلى "المعنى الجديد للحياة" و "قيامه" قطاع الخدمات، و "بعث الروح الإنساني". بل أن ريفكين يطمع إلى أشكال أخرى من الصدقة، مثل "دفع" مرتب افتراضي "للمتطوعين، وضرائب مبيعات على منتجات وخدمات عصر التكنولوجيا الرفيعة المترفة (وأن تستخدم هذه الأموال في تمويل رواتب على سبيل المساعدة الاجتماعية للفقراء العاملين في قطاع الخدمات)، الخ (١٢).

إذا كان لدى الوقت لأتابع معكم هذا الموضوع لكنني - قد أعطت اهتماماً أكبر مستلهما أعمال زميلي جاك لوجوف - الموضوع زمن العمل. ففي الفصل الذي يحمل عنوان "زمن العمل" في كتابه "عصور وسطى أخرى"، بين لوجوف كيف أن القرن الرابع عشر قد عرف المطالبة بزيادة العمل والمطالبة بتقليل زمن العمل أيضاً.

إن واحدة من المهام الملقة على عاتق العلوم الإنسانية في المستقبل ستكون هي معرفة تاريخها الخاص والتفكير فيه باستمرار أو على الأقل، التفكير



فى الاتجاهات التى رأينا أنها قد فتحت أمامنا فعل الشهادة، اللاهوت، وتاريخ العمل، والمعرفة، والإيمان بالمعرفة، ومسألة الإنسان والعالم والخيال، والأدنى، وتعبير "وكان"، والأدب" والعمل الفنى " إلخ. ثم كل المفاهيم التى ربطناها بكل هذه القضايا. هذه المهمة التفكيكية للعلوم الإنسانية المقبلة لن تقتصر على الحدود التقليدية لأقسام العلوم الإنسانية الموجودة حاليا. فعلى العلوم الإنسانية المقبلة أن تتعدى الحدود بين المجالات بدون أن يودى ذلك إلى ذوبان الخصوصية التى يتمتع بها كل مجال، فيما نطلق عليه غالبا وبطريقة ملتبسة "ما بين النوعية" ولا إلى إغراقها فى مفهوم يسرى على كل شئ "الدراسات الثقافية " ولكنى أتصور تماما أنه ينبغى على أقسام علوم الجينات والعلوم الطبيعية والطب، وأيضا الرياضيات، أن تتعامل بجدية، مع هذه الأسئلة التى قمت بثارتها وطرحها.

يجب الآن أن أتطرق على عجل إلى خلاصة حديثى بطريقة جافة وتلغرافية ، واضعا أمامكم سبعة أطروحات، سبعة اقتراحات، أو سبعة شهادات بالإيمان، على أن تظل كلها نقاط برنامجية. ستة منها تتحصر قيمتها فى التذكير واستحضار ما سبق. والسابعة والتى لن تكون "راحة السبت " سوف تحاول التقدم خطوة على السنة نقاط السابقة نحو معيار للحدث، أو الحدث، والذى لم أتكلم عنه بعد. بين هذه الأطروحات الستة الأولى. أو شهادات الإيمان - وبين الأطروحة السابعة والأخيرة، سوف نعيد نداعنا بالحاجة الملحة إلى قفزة تحملنا إلى ما وراء " وكن " الأدانية وسلطانها، وأيضا بضرورة التمييز بين التقرير والأدنى، والتى أذعيت حتى هذه اللحظة أثنى أثق فيه. ينبغى على كل العلوم الإنسانية فى المستقبل، فى كل الأقسام أن تدرس تاريخها، وتاريخ المفاهيم، التى صاغتها وتؤسس للتخصصات العلمية المرتبطة بها.

إن عملية التأسيس التى ينبغى لنا أن نحللها، مثلها مثل كل عملية تأسيس لها قوة أدانية وتقوم بتشغيل " وكن " ما.

لقد قلت لتوى أنه ينبغى أن "ندرس " أو أن "نحلل " .. هل هناك حاجة لأن أحدد أن مثل هذه " الدراسات " وهذه " التحليلات "، وللأسباب التى سبقت الإشارة إليها ، لن تكون " نظرية " خالصة؟ وإنما سوف تقضى بالتوجه صوب

تحولات عملية أدائية، وأنها لن تمنع إنتاج الأعمال المتفردة. وسوف أعطى لهذه الحقوق إذن ستة ، ثم سبعة عناوين دون استبعاد ما بينها من تفاعل خصب.

١- هذه العلوم الإنسانية الجديدة سوف تتناول تاريخ الإنسان، وتاريخ فكرته، وصورته، و"ما هو مميز له" (وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان وخصوصا التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يقال عنه أنه حيواني. وسوف أجروا على الزعم- دون أن أتمكن من التدليل هنا- بأن أى من المفاهيم التقليدية "لما يميز الإنسان"، وبالتالي كل ما نضعه كنفيز له لا يمكن أن يصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب.

سوف يكون الخيط الموجه هنا هو تسليط الضوء على القوى الأدائية القانونية كمشكلة وليس تحطيم أسسها. تلك القوى التي حددت إيقاع التاريخ الحديث لإنسانية الإنسان. ويتبادر إلى ذهني الآن التاريخ الثرى لاثنيين من أنماط الخطاب الأدائي القانوني: الأول إعلان حقوق الإنسان وحقوق المرأة، (لأن قضية الفروق الجنسية ليست ثانوية أو عارضة هنا، ونحن نعلم أن هذه الإعلانات المتعددة لحقوق الإنسان قد تم تطويرها وإثرائها دائما على مدى تاريخها من ١٧٨٩ وحتى ١٩٤٨). وبعد ذلك أيضا: إن صورة الإنسان حيوانا واعداء، حيوانا قادرا على الوعد، كما قال نيتشه، تبقى رهن المستقبل)، الثانى مفهوم "الجريمة ضد الإنسانية"، والذي منذ ما بعد الحرب العالمية قد غير الحقل الجيو- بولتيكى (الجغرافى- السياسى) للقانون الدولى، وسوف يغيره أكثر فأكثر، موجهها، بصفة خاصة، فى ساحة الاعتراف الدولى "علاقتنا بالماضى التاريخي. إذا سوف تعالج العلوم الإنسانية الجديدة، هذه المنتجات الأدائية للقانون (حقوق الإنسان، مفهوم الجريمة ضد الإنسان) هنا حيث تتضمن دائما الوعد، تخلق الوعد، والاتفاق حول، "وكان".

٢- سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الديمقراطية وتاريخ فكرة السيادة، وهذا يعنى أيضا، وبالتأكيد تاريخ الشروط، أو بالأحرى حالة غياب الشرط، والتي نفترض (ها هي "وكان" تعود ثانية) أن الجامعة أو العلوم الإنسانية تحيا بمقتضاها. إن تفكيك مفهوم السيادة هذا لن يمس فقط القانون الدولى، وحدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة، ولكنه سيمس أيضا استخدامنا لهذه العناصر فى مختلف أنواع الخطاب القانونى- السياسى والتي تتعلق بالعلاقات بين الرجل

والمرأة. هذا المفهوم للسيادة كان يحتل مؤخرًا مركز السجلات التي تم التعرض لها ومعالجتها بشكل بالغ السوء في بلادى فيما يتعلق بموضوع (مشاركة) الرجال والنساء في الوصول إلى الدورات الانتخابية.

٣- سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ "التعليم والشهادة" و"المهنة" *profssion* والاستاذية *profssio* ، وهو تاريخ مرتبط بالمقدمات والافتراضات (ولاسيما الابراهيمية منها والتوارثية وقبل كل شئ المسيحية) بالعمل والاعتراف المعولم، هناك حيث يتجاوز هذا التاريخ سيادة رئيس الدولة، والدولة القومية، وحتى سيادة "الشعب" في الديمقراطية. كيف نفصل الديمقراطية عن المواطنة وعن الدولة.

القومية وعن الفكرة اللاهوتية في السيادة وحتى سيادة الشعب؟ وهنا ايضا سواء تعلق الأمر بالمهنة أو بالاعتراف ، فالبنية الادانية لـ "وكان" هي التي تكون في موقع العمل.

٤- سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الأدب. ليس فقط ما نطلق عليه بشكل شائع تاريخ الأدب أو الأدب في حد ذاته بما فيه السؤال الكبير من مقوماته *canons* (وهي الموضوعات التقليدية والمسلم بها من قبل العلوم الإنسانية الكلاسيكية)، ولكنها تعالج تاريخ مفهوم الأدب، والمؤسسة الحديثة التي يطلق عليها الأدب وروابطها مع الخيال والقوة الادانية لـ "وكان"، كما تعالج مفهوم الأدب عن العمل *oeuvre* عن المؤلف، والتوقيع واللغة القومية، وعن صلته بالحق في قول كل شئ والحق في كتمان السر الذي يؤسس كلاما من الديمقراطية وفكرة السيادة غير المشروطة التي تطالب بها الجامعة، ومن خلالها ما نسميه بالعلوم الإنسانية داخل الأقسام المعنية وخارجها.

٥- سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ المهنة، وشهادة الإيمان، والاحتراف *professionalisation* والاستاذية. والخيط الموجه لكل هذا يمكن أن يكون اليوم هو ما يترتب على شهادة الإيمان، شهادة إيمان الأستاذ، من وجود لأعمال متفردة واستراتيجيات أخرى لـ "وكان"، والتي هي أحداث تؤثر على حدود الحقل الأكاديمي أو العلوم الإنسانية. نحن نشهد نهاية صيغة ما للاستاذ

ولسلطته المفترضة، ولكنني أؤمن بضرورة الأستاذية.

٦- وأخيرا سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية، ولكن من خلال عملية قلب متأمل شديدة العواقب، هي نقدية وتفكيرية في آن، تعالج تاريخ "وكان"، وفوق كل شئ تاريخ هذا التمييز بين الأفعال الأدانية والأفعال التقريرية التي بدت لا غنى عنها حتى الآن. ينبغي دراسة تاريخ وحدود هذا التمييز الحاسم الذي استندت عليه وكأني أؤمن به بلا تحفظ حتى الآن، وكأني اعتبره جديرا بأن يعول عليها. هذا الأعمال التفكيرية لا تتعلق فقط بالعمل oeuvre المبتكر والعبرى لأوستن austin ولكن تتعلق أيضا بإسهامها منذ ما يقرب من نصف قرن في العلوم الإنسانية.

٧- في النقطة السابعة والتي ليست هي اليوم السابع، أصل الآن، أو بالأحرى، أسمح ربما بوصول هذا الذي في النهاية بوصوله وبحدوثه وباتخاذ موقعاً، يحدث ثورة في السلطة ولقلبها ويخرج بها عن طريقها. هذه السلطة التي نقرنها في الجامعة وفي العلوم الإنسانية

بالآتي:

١- بالمعرفة (أو على الأقل بنموذج اللغة التقريرية لديها).

٢ - بالمهنة profssion أو بشهادة الإيمان profssion de foi (أو على الأقل

بنموذج اللغة الأدانية لديها).

٣- بالتنفيذ، وعلى الأقل بالتنفيذ الأداني لـ "وكان".

ما يحدث، ما يقع، ما يطرأ بوجه عاما ما نسميه الحدث، ماهو؟ أمكننا أن نطرح هذا السؤال؟ هذا ليس فقط جديرا بأن يفاجئ النمط التقريري للغة المعرفة (س) هي (ب). ولكنه لم يعد يقبل أن يخضع للخطاب الأداني لشخص ما. إذا كان في استطاعتي أن أنتج وأحدد حدثا بواسطة عمل أداني يكون مثل كل ما هو أداني، مقبول بواسطة أعراف، وخيالات مشروعة، وبـ "وكان" ما، فإن ذلك لا يدفعني مطلقا لأن أقول أنه ما من شئ يحدث أو يقع ولكن ما يقع وما يحدث أو ما يحدث لي يبقى قابلا للتحكم والبرمجة في أفق من التوقع والفهم المسبق، أي داخل أفق محددة. إنه يظل في إطار الممكن القابل للتحكم، وتوظيف ما هو ممكن أصلا.

إذا إنعدمت المفاجأة، لا إنعدم الحدث بالمعنى التام. ولم لا نقول أنه، بهذا المعنى على الأقل، لا شئ يحدث. لأن إذا كان هناك مثل هذا الأمر، فإن الحدوث المتفرد لما يحدث أو ما يحدث لى (وهو ما أسميه بالفرنسية الآتى L'arrivant) يفترض انبثاقا يخترق الأفق، معطلا كل تنظيم أداني، كل اتفاق، أو كل سياق يسوده الاتفاق. ولم لا نقول أن هذا الحدث لا يقع إلا حيث لا يسمح بأن يخضع لترويض أية "وكان"، أو على الأقل أية "وكان" قابلة للقراءة، قابلة لفك شفراتها والنطق بها بوصفها كذلك.

يقال فى الغالب أن الأداني ينتج الحدث الذى يتحدث عنه. ينبغى أيضا أن نعرف أنه،

بالعكس، حيث يوجد الأداني، فإن الحدث الجدير بهذه التسمية لا يمكنه أن يحدث. إذا كان ما يحدث ينتمى لأفق الممكن، أو حتى لأفق أدانى ممكن، فإن هذا لا يحدث بالمعنى الكامل للكلمة. وكما حاولت أن أبين المستحيل فقط هو الذى يمكن أن يحدث. وعندما كنت أذكر دائما بأن التفكير كان مستحيلا أو هو المستحيل، وأنه لم يكن منهجا أو مذهباً، أو تأملات فوق فلسفية، ولكن هو ما يحدث، كنت أعول على نفس الفكرة.

والأمثلة التى حاولت من خلالها أن أبين جدارة هذا الفكر (الاختراع الهبة، العفو، الضيافة، العدالة، الصداقة.. إلخ.) تؤكد كلها هذا التصور عن الممكن المستحيل عن الممكن كمستحيل، عن الممكن- المستحيل، الذى لا يقبل الخضوع للتحديد من قبل التفسيرات الميتافيزيقية للإمكانية والافتراضية. لن أقول أن هذا الفكر عن الممكن المستحيل أى هذا الفكر الآخر للممكن هو فكر عن الضرورة، ولكن، كما حاولت أن أبين فى مكان آخر هو فكر "ربما"، لهذه الصيغة الخطيرة "ربما" التى يتحدث عنها نيتشه والتى حاولت الفلسفة دائما إخضاعها.

ليس هناك مستقبل ولا علاقة بقدوم الحدث بدون خبرة "ربما". إن ما يقع لا ينبغى أن يعن كممكن أو ضروري، وألا فإن انبثاقه كحدث سيتم تحييده مسبقا. الحدث ينبع من "ربما" التى تتوافق لامع الممكن ولكن مع المستحيل. وقوته حينئذ لا يمكن اختزالها إلى قوة ما هو أدانى، حتى وإن أعطت هذه القوة فى النهاية

الفرصة والفاعلية للأداني، ولما نسميه قوة الأداني. أمام ما يحدث لي وحتى فيما أقرره أمام الآخر الذي يصل ويقع لي، فإن كل قوة أدانية تكون معرضة للتجاوز والتعدي.

هذه القوة المعزاة لخبرة "ربما"، وتحتفظ بتلاقي وحميمية مع "إذا" ومع "وكان" وبالتالي مع صيغة نحوية معينة لما هو شرطي: وإذا حدث هذا؟ فإن ذلك الذي هو مختلف تماما، يمكنه أن يحدث، ذلك قد يحدث. التفكير في "ربما" هو التفكير في "إذا" وفي "ماذا لو"؟. ولكن ها أنتم تلاحظون أن "إذا" هذه و"ماذا لو" هذه و"وكان" هذه، لا يمكن إطلاقا أن تختزل ضمن نظام لكل استخدامات "وكان" الذي تحدثنا عنه حتى هذه اللحظة. وإذا ما تغير إعرابها وفق صيغة الفعل أو صيغة الشرط، فذلك ليعلن أيضا عن اللاشرطي، الطاري أو الحدث الممكن اللا شرطي المستحيل وعن ذلك المختلف تماما الذي ينبغي في النهاية (وهذا أيضا ما لم اتحدث عنه أو أفضه اليوم) أن يفصله عن الفكره اللاهوتية للسياده في العمق ربما تكون هذه هي فرضيتي:

يجب الفصل بين الاستقلال غير المشروط للفكر والتفكير والعدالة والعلوم الإنسانية والجامعة وبين كل وهم في السيادة، والتحكم السيادي.

وبالتالي أن يتم انجاز هذه الفكره للصيغه الاخرى لـ ((إذا)) في العلوم الإنسانية هذا الشيء الذي هو أكثر من عسير، مستحيل، متعدد ومتجاوز للأداني وللتناقض الأداني التقريري عندما نفكر داخل إطار العلوم الإنسانية في هذا الحد للتحكم والاتفاق الأداني هذا الحد لسلطه الأداني، ماذا نصنع؟ ننتقل الي هذا الحيز الذي يكون فيه السياق الضروري للعملية الأدانية (سياق يكون مثله مثل كل اتفاق هو سياق مؤسسي لا يجعل نفسه يمتلئ أو يتقيد أو يتحدد بشكل تام. في العمق، ان التمييز العبقري والمبتكر بين الأداني والتقرير يبحث في الجامعة عما يكفل لها السيطرة السيادية علي داخلها.

وفيما يتعلق بسلطه الادانيه يمكننا أن ننتمس حدودها بين الخارج والداخل، ولا سيما في حدود الجامعة نفسها، وحدود العلوم الإنسانية وداخل العلوم الإنسانية نقوم بالتفكير في عدم قابلية خارجها أو مستقبلها للاختزال وداخل العلوم

الإنسانية نعتقد أنه لا يمكننا أن ندع أنفسنا سجناء في داخلها لكي تكون هذه الفكرة قوية بمناسبة قاتها تنشد العلوم الإنسانية. التفكير في ذلك ليس عملية أكاديمية تأملية أو نظرية ، وليس يونوبيا محايدة كما أن القول بذلك ليس مجرد منطوق ولهذا الحد القابل للانقسام دائما يحدث دائما ما يحدث فهذا الحد هو ما يقبل التأثير والتعبير وهذا الحد هو الذي يمتلك تاريخا. هذا الحد المستحيل، ((لربما)) و((لا إذا)) هو الحيز الذي تكون فيه الجامعة معروضة أمام الواقع، وأمام القوي الخاصة بالخارج (سواء أن كانت هذه القوي ثقافية، إيديولوجية، سياسية اقتصادية أو أي شيء آخر) هنا بالضبط تكون الجامعة في العالم الذي تحاول أن تخضعه للتفكير في هذا الحد الفاصل ينبغي عليها أن تتفاوض وأن تنظم سبل المقاومة وأن تتحمل مسؤولياتها ليس من أجل أن تنطلق وأن تعيد تشكيل هذا الوهم المجرد وهو سيادتها والذي ربما نبدا في تفكيرك ثرائه اللاهوتي أو الإنساني humanisme تكون على الأقل قد بدأت في فعل ذلك ولكن من أجل المقاومة الفعالة، بالتحالف مع القوي-الخارجية عن حدود الأكاديمية من خلال أعمالها oeuvres، من أجل تنظيم مقاومة مبتكرة مبدعة، لكل محاولة لإعادة السيطرة (السياسي القانوني، الاقتصادي.. إلخ) ولكل الصور الأخرى للسيادة.

ولا أعرف إذ كان ما أقوله هنا قابلاً للفهم أو إذا كان له معنى. ولا أعرف بالآخر ما هو وضع أو نوع أو شرعية الخطاب الذي أتوجه به إليكما هل هو أكاديمي؟ هل هو خطاب عن المعرفة في العلوم الإنسانية، أم هو عن موضوع العلوم الإنسانية؟ هل هو خطاب عن المعرفة فحسب؟ أم عن المهنة وشهادة الإيمان الأدائية؟ هذا الخطاب الجامعة؟ أم إلى الفلسفة أو الأدب أو المسرح؟ أهو بحث لم درس أم ندوة؟

سيكون الأمر لكم في الختام، ولكم أن تقرر ذلك أنتم وآخرون. فالموقعون هم أيضا المخاطبون. وإن كان الذي أتحدث عنه هو المستحيل، فربما يأتي يوم، وأترككم كي تتخيلوا نتاجه. خذوا وقتكم، ولكن أسرعوا، لأنكم لا تعرفون ما ينتظركم.

## دريدا يتحدث: كتابات وحوارات

— إعداد وترجمة كاميليا صبحي (\*)

[١]

### الايمان والمعرفة مصدرا الدين

جاك دريدا وجيانى فانتيمو (\*\*)

بدأت "الحروب الدينية" - مثل - تلك التي شهدتها البشرية منذ زمن بعيد - تندلع مجددا على أرض البشر (وهي ليست العالم). وهي تسعى اليوم للسيطرة على السماء بالأصابع والعيون من خلال النظم الرقمية والرؤية المباشرة الشاملة والمجال الجوى والأقمار الصناعية ووسائل الاتصال المرئية والمسموعة وشبكات المعلومات وتمركز السلطات الرأسمالية الإعلامية. ونستطيع أن نلخص هذا فى كلمات ثلاث هي: "الثقافة الرقمية والطباعة والشاشات التليفزيونية". فبدونها لن نسمع أحد اليوم عن أية تظاهرات دينية، ولا عن تنقلات وخطب البابا، ولا عن النفوذ المنظم للديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية سواء كانت أصولية أم لا. ومن هنا يتضح كيف تسعى هذه الحروب الدينية الممتدة فى أنحاء الكرة الأرضية إلى تحديد شكل العالم والتاريخ واليوم والحاضر. وربما ظل هذا الهدف ضمنيا غير معن ولا يفصح عنه بوضوح، وربما تخفت وراءه أهداف أخرى كثيرة تم كبتها. بيد أن كل هذا لا يمر أبدا دون أعراض ودون أن يشد خيالات وأطيافا وأشباحا ويحملها إلى السطح لتثير تساؤلاتنا.

ولا يتسع المكان هنا لإعطاء المزيد من صور وعلامات، بل لنسميها أيقونات، هذا الزمن مثل المنظمات - والقوى المحركة والأبنية ورؤوس الأموال - وعرض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية والدينية على الشاشات. فى هذا العالم الذى يتم التحكم فيه بالنظم الرقمية وبلقطات متتابعة وبمنظرة متسعة هائلة غير آدمية أو كأنها نظرة الآلهة... شئ أشبه بعين شبكة ال سى أن أن، مفتوحة بصفة دائمة وساهرة ترقب القدس بدياناتها التوحيدية الثلاث، وتتابع تنقلات البابا السريعة غير المسبوقة، وتذيع خطبته الأخيرة التى تناول فيها الإجهاض وموت الرحمة و قدسية

(\*) أستاذ الحضارة الفرنسية ، جامعة عين شمس

(\*\*) من كتاب "الايمان والمعرفة" لجاك دريدا وجيانى فانتيمو صدر عام ١٩٦٦ بباريس عن دار نشر "سرى"



الحياة السليمة الفاضلة والتناسل في ظل حب يجمع بين الأزواج، والذي يعد- إضافة لغزوبية القساوسة- خير وقاية ضد فيروس نقص المناعة المكتسب. لقد أذيعت هذه الخطبة على الهواء مباشرة وتم تسويقها بصورة مكثفة وإتاحتها على أقراص مدمجة، مثلما تعبا الآن جميع الشعائر على الأقراص المدمجة. هذه العين هي أيضا التي ترقب حجاج مكة ثم تذيع بعدها مباشرة برنامج يأتي من ستوديو تليفزيوني أمريكي ويراه آلاف البشر عن الدلاى لاما ودبلوماسيته الدولية والتليفزيونية...

هذه القدرة على أن نشهد كل هذه الظواهر، تتواءم بشدة ومستوى وحجم الزيادة السكانية عالميا كما تتوافق والتطورات التقنية والعلمية والاقتصادية والإعلامية لزمنا هذا. هذه القدرات الهائلة للأنظمة الرقمية نجدها ممثلة بصورة مكثفة في الطائرات الأسرع من الصوت او من خلال القنوات المسموعة والمرئية. أما الدين الذي لم يكن ينتقل إلا من خلال أطراف ما فقد أصبح اليوم يعا في أقراص مدمجة يراه العالم اجمع مثل جلال سماء مرشوقة بالنجوم ، وفي هذا إحياء . متزايد وسريع للأطراف التي أسسته.

فبفضل الأقراص المدمجة ومدارات الأقمار الصناعية وآلات الطباعة والشاشات التليفزيونية والبريد الإلكتروني وشبكات المعلومات أصبح بالإمكان اليوم نشر الدين بفاعلية في العالم اجمع بل بصورة فائته العالمية من خلال "جماعات طائفية" جديدة، تعمل بعيدا عن سلطات الدول (سواء كانت ديمقراطية أم لا، وليس لهذا في الواقع أهمية).

لا بد من إعادة النظر في كل هذا، مثلما يتعين إعادة النظر في عولمة القانون الدولي على حالته الراهنة ونحن على اعتاب عملية تحول متسارعة غير متوقعة.

## [٢] دريدا وجدلية الموت

روبير ماجيورى

نعلم الحالة التى نحوط بهذه الكلمة . ولكن التفكير فى الموت " كموت " نحتاج إلى توازن خاص . هى لعبة شائكة . أسلرديدا نفسه إليها فى كتابه " Apories " الذى يتبع فى ١٤٠ صفحة والصادر عن دار نشر جاليله عام

١٩٩٦

من المستحيل أن نتحدث عن محتوى كتاب لجاك دريدا ؛ ليس لأنه يكتب كلام مبهم أو مشوش، ولكن لأنه يقدم من خلاله عمل فلسفى أصيل لا يتحول بالفعل إلى سؤال إلا أثناء طرحه.. أثناء أعمال المطرقة والإزميل والمنشار لأرب أجزاءه ، فينجلى ويبرز ويزداد بهاء. لهذا يبدو اسم هذا الكتاب محمل بكل القضايا . فلأن كانت القضية فلسفية، فهى تتطوى بالضرورة على متناقضات لكل منها حجتها القوية. ولأن تطرق الأمر بالموت، فسيسهل علينا التسليم بأنها متناهة من المتناقضات وبأن الطريق وعمر مسدود يستحيل السير فيه قدما. ولكن كيف نكتشف وعورة الطريق إن لم نعانى عذاباته ونشعر بخطورته وصعوبة المضى فيه ؟

على الفيلسوف أن يكابد محنة " الحدود " ، محنة الوصول إلى ما لا يمكن تجاوزه، وتجريب عدم القدرة على تجاوز حدود ربما كانت حاجزا أو بابا ، حدا أو معبرا صوب "مكان" يصبح فيه مجرد طرح السؤال درب من المستحيل .

ولكنه ليس بمكان . وبلوغه (أى تجريب المستحيل) يقتضى التعرج فوق الذرى وتفادى أقل انحراف وتجنب الوقوع فى دائرة الممكن ، دائرة ما طرح سابقا ومازال مطروحا .. فدون هذا لن نظفر بمعنى الصداقة والهبة والضيافة أو نصل إلى الآخر كما هو، وإنما سنحظى بمجرد وصف لصداقة نشعر بها وهبة نتلقاها وضيافة نمنحها وآخر نلقاه. فأى فضائل وأى توازن لابد أن يتحلى بهما من يتجرا على التفكير فى الموت "كموت" ؟ هى تلك التجربة الصيرة التى يدعونا دريدا لخوضها.

والحديث عن الموت هو دائما حديث عن شيء آخر . كما أن الحديث عن شيء آخر يردنا دائما إلى الحديث عن الموت . ولكن ، هل يحدث أبدا أن نتجاوز تلك الحدود التي يمكن عندها وصف كنه الموت بحق ؟

لقد ربطت المعارف الوراثة الموت بالطبيعة ، بينما تناولت العلوم الأنثروبولوجية الموت من منظور ثقافي تاريخي ( وفي هذا الصدد يشير دريدا إلى أعمال كل من فيليب أرياس ولويس فاتسان توماس). وقد ساد منذ ذلك الحين اعتقاد بأنه قد تكشف كل شيء عن "الوفاة من المنظور الثقافي ، وعن الطقوس المصاحبة للموت ، وعن القرابين ، والحداد ومراسم الدفن ، وإعداد المتوفى ، وتخليه ، ولغة الموت ومفرداتها بصفة عامة ، وكذلك عن النواحي الطبية المتعلقة به " بينما نحن في الحقيقة نجهل كل شيء عن الأمر . إذ نفترض تلك المعارف دائما " تصورا للموت " وكأننا نعرف بالفعل " كنهه ومعناه " : معنى "موتى" بالنسبة "لذاتى" . لهذا ، يعمد دريدا إلى تغيير المسار ، ويتجه صوب "مكان" يتجاوز الحدود الواقعة بين الثقافة والمعارف واللغات والعلوم ، ليطبق تحليلا وجوديا لهذا " الوجود المنذور للموت " كما ورد فى " الوجود والزمن " ، حيث يُعرف هيدجر الموت فيقول انه " إمكانية استحالة الوجود " . وهنا تطفوا على السطح صعوبات أخرى . فإن كنا نغنى بالوجود " وجود الإنسان ( كذات وضمير وروح وجسد ) فسيكون تحليله بصورة أساسية أنثروبولوجيا ، يتيح لنا مجرد معرفة طرق معايشة الوفاة وكيف " ينتقل المتوفى من الحياة إلى الموت " . ولكى نفهم كيف يصبح انتهاء هذا الوجود إمكانية لشيء مستحيل فلا بد أن نميز ثلاثة أتماط للوفاة ، هى الهلاك والوفاة والموت . فإن كان الإنسان الفان هو من " يمر بتجربة الموت كموت " ، فإن الحى بصفته حى – الحيوان تحديدا – ممكن أن ينتهى بالطبع ، أى أن يهلك ، ولكنه أبدا لا يموت فعليا . فالحديث عن هلاك فننذ أو أيل أمر مختلف . فالهلاك ، أو ترك الحياة يعنى ضمنا أن آخر أقر بحدوث الوفاة وأعلنها طبقا لقواعد ومعايير بيولوجية . معنى هذا أن فقط الكائن الحى "الموجود" ممكن أن يهلك . ولكن الهلاك لا يعنى الموت من وجهة النظر الوجودية . فإن كان الوجود ممكنا كوجود متاح له إمكانية ما ، فسيكون الموت إمكانية "لإمكانية عدم الوجود" أو إمكانية "عدم إمكانية الوجود" . وبإمكان الوجود الهروب من هذه الحقيقة اليقينية ، كما أن بإمكانه الاقترب منها ، وانتظارها انتظارا حقيقيا ، بقلق وحرية . "

لن نقف هنا عند الكيفية التى يعيد بها دريدا رسم حدود تحليليه هيدجر . ولكن عدم إمكانية تطبيق ما يعرض له أمر يتضح فورا ، ليس بخصوص الموت وإنما

بخصوص مسألة أن " نعيش الموت " . فالتوقع هنا لا يعنى الانتظار أو التأكد بقدر ما هو انتظار من الجانبين . فالموت هو فى حقيقة الأمر اسم لتزامن مستحيل، ومع هذا ينتظره الجانبين معا، فى آن واحد (..) وهما لا يصلان أبدا معا إلى هذا الموعد، ومن ينتظر الآخر عند هذه الحدود ليس من يصل أولا أو من يذهب قبل الآخر . فحتى ننتظر الآخر فى هذا الموعد لابد من الوصول متأخرا .. "هذا يعنى أن ننتظر أنفسنا" وكأننا على موعد مع ذاتنا ، كما هى ، ذاتنا التى لا نعرفه .

### [ ٣ ]

## التحليل النفسى يقاوم

عرض: اليزابث رودينسكو

دريدا ، عازف التفكيرية الماهر ، أدرك وهو يحاور "أمواته" - لكان وفوكو - أن التحليل النفسى لم يستطع أن يبني تصورا موحدا للمقاومة بل كان طرفا فى مقاومة ذاته .

عرض لكتاب " مقاومة التحليل النفسى " للدريدا

لا يوجد عمل لدريدا يخلو تماما من تأمل طويل حول التحليل النفسى . فمنذ أن كتب " الكتلة السحرية " عام ١٩٦٦ مشبها الجهاز النفسى بالآلة الكاتبة، ومرورا بـ " كارت بوستال " الذى دعى فيه أفلاطون وأرسطو بعد موتها إلى وليمة لمناقشة ماوراء مبدأ اللذة وغريزة الموت، لم يكف الفيلسوف عن محاولة البحث فى نصوص فرويد وإجلاء ما فيها .

وتقوم التفكيرية على دراسة صلب النص ليفضى بما يلبنى البوح به أو بالأحرى ما يسكت عنه . وفى نهاية هذه الممارسة الحاذقة يشعر القارئ أنه اكتشف ما يكمن وراء مظاهر عقلانية خادعة، ويصل إلى دلالات الحرف فى عنفوانه الأسمى، الذى يحرك النص دون وعى ، ويمنحه قابلية قراءة جديدة بعد أن يُرد إلى حقيقته الأولية .

ويشتمل كتاب " مقاومة التحليل النفسى " على ثلاث دراسات كانت فى الأصل محاضرات ألقاها دريدا فى ندوات ثلاث ما بين عامى ١٩٩١ و ١٩٩٢ . وفيه يتأمل دريدا بنظرة لا تخلو من حزن ما آل إليه حال التحليل النفسى وما

يتعرض إليه من إندثار في عالم تسيطر عليه الفاعلية الاقتصادية ، محتفيا باثنين من أكبر المفسرين لفكر فرويد وهما جان لكان وميشيل فوكو.

كان فرويد يرى في المقاومة آلية يواجه بها الفرد ما يأتية من دائرة اللاوعي. لذلك اعتبر الاستقبال العدائي الذي لقاء التحليل النفسي في كل مكان نوعا من التعبير عن الهوان الذي شعر به الإنسان بعد أن كشف له التحليل النفسي انه لم يعد سيد وعيه.

وانطلاقا من هذه المقاومة للتحليل النفسي ، يوضح دريدا إلى أي حد تم تجاوز هذه المرحلة ، وكان المجتمع الغربي قد استوعب التحليل النفسي لدرجة أن نسيه أو اعتبره دواء قديما انتهت صلاحيته وهو على أرفف الصيدلية ، دواء " قد يفيد في الحالات الطارئة أو في حالة وجود نقص ما ، لكنه لم يعد مستخدما بعد أن تم التوصل إلى ما هو أفضل منه من زمن " . وقد واكب هذا التناسي عودة لتفسير الظواهر النفسية تفسيراً عضوياً محضاً ، دعمته مقاومة جديدة نابذة من التحليل النفسي وقد أصبح يقلوم ذاته وكائه إجراء "وقائي ذاتي " . مثل هذه النوعية من المقاومة الذاتية إن دلت على شيء فإتاما تدل على أن التحليل النفسي لم يستطع أن يقيم تصورا موحدا لعملية المقاومة ، ولم يتحدد بالتالي إلا قياسا بما يقاومه. ومن هنا كانت علاقته الخاصة بغريزة الموت.

وفي هذا الكتاب ، نرى الفيلسوف يحاور بقوة العمر " أمواته " ، لكان وفوكو ، حول مسائل تتعلق بالموروث والأصول والأبوة . وفي الفصلين الذين أفردهما لهما يطلق دريدا العنان لنوع من المناجاة يحكى من خلالها حبه للكان، ويرصد مع فوكو كيفية إجراء "إطالة صحيحة" على فرويد . ولا ينتهي من التعليق على لفظ "المقاومة" المشحون بتاريخ تفخيمي طويل يعيد فيه إحياء عهد ليس ببعيد، عرف التحليل النفسي خلاله كيفية مقاومة الذات والعداوات، من خلال تفجير القطارت والدبابات ومراكز القيادة.

[٤]

## حوار جاك دريدا و ديديه إيريبون

نعم ، كتبى سياسية

هو أكثر من يُقرأ من الفلاسفة فى العالم، وأكثر من تتعرض أعمالهم للنقد والتعليق. وقد صدر له عام ١٩٩٦ ثلاثة كتب تناقش قضايا الموت و التحليل النفسى والدين، وبصرف النظر عن تنوع الموضوعات فالملاحظ أن السياسة حاضرة دائما فى قلب كتاباته وفكره .

بعد أن دعانا عام ١٩٩٤ إلى التفكير فى الصداقة من خلال " سياسات الصداقة"، وفى القانون والعدالة من خلال " قوة القانون " ، ثم أتبعها عام ١٩٩٥ بحديث فى مسألة الأرشيف والتذكر وكناته مصر كل الإصرار على أن يجبل نظرتة النقدية "التفكيكية" على جميع القضايا المتعلقة بالفلسفة والسياسة ، أصدر دريدا عام ١٩٩٦ ثلاثة كتب هى "متناقضات" عن دار نشر جاليليه ويقع فى ١٥٠ صفحة ، و "مقاومة التحليل النفسى" عن دار نشر جاليليه ويقع فى ١٥٦ صفحة. وأخيرا "الدين" بالاشتراك مع جيانى فاتيمو عن دار نشر "سوى" ويقع فى ٢٤٠ صفحة .

فى " متناقضات " و "مقاومة التحليل النفسى " يتبع دريدا منهجه التقليدى . فيعمد إلى تفسير فكرته معتمدا على نصوص قديمة أو معاصرة يفككها ويعرض بنيتها كما يتصورها ، ليقدم فى النهاية من خلال هذه الرحلة وما تحويه من مواجهات عديدة عدد من التحليلات أو المقترحات النظرية. ففى "متناقضات " نجده يولى اهتماما خاصا بأعمال فيليب آرياس ولوى فاتسان توماس عن التاريخ وأنثروبولوجيا الموت ويقابل ما يطرحونه من أفكار بروية هيدجر عن " الكون والزمن " والذى أراد بها تأسيس " تحليلا وجوديا " سابقا عن جميع التناولات التى اتخذت من الأعراق أو التاريخ أو علم النفس مدخلا لها ، ليتضح لنا فى النهاية اعتراض دريدا على كلا الفريقين ، موضحا الوشائج الوثيقة بين المنهجين بحيث لا يمكن فصلهما ، إذ يشتمل الواحد على الآخر.

أما فى "مقاومة التحليل النفسى " فيواجه دريدا - إذا جاز التعبير - كل من فرويد ولاكان وفوكو . ففى نصه عن فرويد ، يركز دريدا على التعريف بمنهجه الخاص الذى عرف فى العالم أجمع بـ "التفكيكية" ويقول عنها إنها " تحليل فائق

" : هي عملية " فك وتحليل وفصل للرواسب والحقائق المصنوعة والمعتقدات والمؤسسات " . وبما أن التفكيرية تقترب في هذا من التحليل النفسي وحركته ومسلكه كان لابد لها من الاصطدام بدورها بمظاهر " المقاومة " . فقد شهد التحليل النفسي دائما حركة مقاومة خارجة عن نطاقه ، ثقافية أو سياسية بالطبع . ولكن إلى جانب هذا شهد كذلك مقاومة نابذة من داخله ، من جوهره : إذ يبقى دائما شيء ما ، أثر ما ، يفلت من هذا التحليل . ولكن " المفكك " يعرف جيدا أن هذا الجزء المتبقى لا يمكن تلخيصه أو اختزاله . ولابد من التخلي عن فكرة نجاحنا في الوصول إلى الأصل من خلال ممارستنا التحليل النقدي والجينيالوجي .

وعلى أساس فكرة إمكانية الوصول إلى " أصل " أو حقيقة " أصلية " ، يقيم دريدا نقده لكتاب فوكو " تاريخ الجنون " . ففي الطبعة الأولى من كتابه الصادر عام ١٩٦١ بالمقدمة الأصلية - التي حذفها فيما بعد - سعى فوكو جاهدا إلى إيجاد " تجربة أصلية " وأساسية للجنون في شكله الخالص الحر ، قبل أن تقيد المعرفة وقبل أي فعل يحتويها ويدخلها إلى حيز الصمت . هذا العمل لفوكو هو أقرب للغائية التراجيديا والرومانسية التي تميز أعمال نوباليس منه للمشروع السياسي . وقد نجح دريدا إلى حد بعيد في توضيح كيف استطاع فوكو من فصل إلى آخر تعديل حكمه على فرويد . وقد كتب فوكو يقول : " لابد أن نكون منصفين مع فرويد " لاسيما وقد أقر الحديث عن الجنون . وفي نفس الوقت اعتبر فوكو التحليل النفسي نتاج تاريخ طويل نجح في " إقصاء الجنون " . وعلى هذا وانطلاقا من الإمكانيات التي فتحتها أمامه كل من نيتشة وفرويد استطاع فوكو أن يؤكد قدرته على كتابة تاريخ الجنون اعتمادا أحيانا على نيتشه وحده ، بما أن فرويد لم يكن آنذاك سوى مرحلة من مراحل عديدة أخرى ، يمثل ما كان إنشاء معازل نفسية لوضع المجانين تحت الوصايا أو ابتكار " طب عقلي " أحد مراحل تاريخ طويل . ومن خلال كتب فوكو السابقة تتبع دريدا هذا التضارب والتناقض الدائم في علاقته بفرويد ، أولا في كتابه " الكلمات والأشياء " ، ثم في كتاب " تاريخ الجنس " .

لقد أعوز دريدا الوقت للأسف (فكل هذه الكتابات كانت في الأصل محاضرات له) . وقد اكتفى بالإشارة إلى هذه الدراسات النظرية الأخيرة الكبرى لفوكو والتي كان من شأنها أن تصبح تحليلا كاملا قائما بذاته ، لاسيما وأن مشروع فوكو عن " الجنس " يمكن أن يقرأ بالكامل على أنه إعادة للتفكير والتساؤل بشأن التحليل

النفسي وخاصة تحليل لاكان . وبالفعل يؤكد دريدا في أحد نصوصه عن لاكان أن الحداثة النظرية والفلسفية كان لها حوار - ضمنى أحيانا صريح أحيانا أخرى - مع أعمال لاكان . ويضيف أن أي احتفاء أو تكريم للاكان هو اليوم بمثابة عمل سياسي من الدرجة الأولى، إذ يرد له مكانته التي يستحقها في الوقت الذي تحاول فيه بعض العقول المتحفظة غير ذات الشأن - وقد هيء لها مناخ الإصلاح الذي نشهده منذ بضع سنوات - أن تجتث حتى ذكراه. وهكذا نفهم أن هذا العمل الذي يتناول التحليل النفسي هو بالدرجة الأولى عمل سياسي.

وكذلك كتابه الذي تناول فيه مسألة الدين ، وقد كان ثمرة لقاء تم في كبرى وضم دريدا وجباتي فاتيمو ومورزيو فيراديس وجدامار والدو جارجاتي وأوجينيو ترياس وفيسانتزو فيتاليو . وهذا هو نص الحوار الذي أجريناه معه :

• من الملاحظ أن البعد السياسي حاضر بشدة في أعمالك الأخيرة بدء بكتابك " أطيف ماركس " الصادر عام ١٩٩٣ والذي لاقى نجاحا مدويا ، ووصولاً إلى أعمالك الصادرة في الآونة الأخيرة - والتي يحمل واحدا منها بالفعل عنوان "سياسات الصداقة" - إضافة إلى العمل الجماعي الذي تناولتم من خلاله موضوع "الدين" .

• ما تسميه " بعدا سياسيا " في أعمالى ليس شيئا حديثا ، ولم ينتظر ظهور " أطيف ماركس " حتى تتضح معالمه .. ولكن دعنا من هذا. ( ولكن ، ربما آن الأوان بالفعل ألا ننتظر حتى يعلن خطاب ما أنه سياسي بإشارات كبرى أو علامات مضينة أو بقرع الطبول ، كان يستخدم اسم ماركس على سبيل المثال أو كلمة "سياسة" بصورة مباشرة أو الفاظ أخرى من هذا القبيل مستمدة من المصطلحات السياسية التقليدية ، حتى نقر أنه خطاب سياسي. ) بالنسبة لماركس ، فأتنى اشعر بالسعادة لكونى لم أعد الوحيد كما بدى لى عام ١٩٩٣ ( أقصد من بين غير الماركسيين ، أو خارج الماركسيين المستديمين ) الذى نبه إلى ضرورة عدم الخضوع إلى أرثوذكسية جديدة ممكن أن تعقب الماركسية ، أو الاستسلام إلى اتفاق دوجماتى جديد ومريح ، أو الترحيب بنظرة لا ترى إلا مصلحتها ولا ترى أبعد من وضع العالم والسوق ، ففىما حدث الكفاية كى تتكشف الأشياء ويزول الوهم ونفبق فتبدى لنا حقيقة الأمر أكثر فاكثرا. إن ما طمأنتى بعض الشيء ، بل رسم أحيانا على وجهى ابتسامة هو قيام بعض الكتب الفرنسية مؤخرا - تبعثها فى ذلك



بعض الجرائد - (كانهم أفاقوا فجأة واكتشفوا الأمر) بإلقاء الضوء أخيرا ليس على استسهال "الرجوع إلى ماركس" ، بل قاموا بالفعل عام ١٩٩٣ بالتنديد بهؤلاء الأشخاص ( وهم لا يتغيرون أبدا ) الذين - بكل غطرسة وثقة ورباطة جأش - لا يقرءون أبدا ، وإنما يسلكون أقصر السبل . كما القوا الضوء على ضرورة القيام بفعل أكثر تعقيدا من هذا ، أريد أن أعتقد أنه سيكون أكثر مسئولية بعد قراءة النصوص وفهم اللغة والرهانات السياسية .

• إذا تجاوزنا العنوان والصفحة الأولى لوجدنا أن " أطراف ماركس " يمكن وصفه بأي شيء إلا أن يكون كتابا ماركسيا . فمثله مثل كتاب " سياسات الصداقة " والكتب الأخرى التي أشرت إليها ، هو محاولة لوضع ما يمكن أن نعتبره تصورا آخر " للسياسة والديمقراطية " في مواجهة الضرورات الملحة التي نشهدها اليوم ( مثل الأشكال الجديدة للحروب وواقعها والسوق والجماهير وأبني التقنية الإعلامية التليفزيونية ، والتغيرات التي طرأت على مفهوم المواطنة وعلى القانون الدولي وخلافه ) . إن صعوبة الأمر ( وهي ليست فقط مسئولية المفكرين والفلاسفة ) تكمن في " ممارسة السياسة " في ظل ظروف قائمة تسيطر فيها الآلات والخطب القديمة على الساحات ، والسعى للتفكير بشكل مغاير في السياسة وأصولها وما سيطرأ عليها في المستقبل ، وروية أشياء تعطن عن وجودها أثناء سعينا لتغييرها جذريا . إن إتيان كل هذا في نفس الوقت أمر شبه مستحيل ولكنه ضروري . فإن تحقق ، لن يكون فقط شيئا نادر الحدوث ، ولكنه في غالب الأمر سيكون أمرا غير مسبوق بل من الصعب فهمه . وربما كان هذا سببا ادعى كى نصر عليه .

• بالنسبة للعمل الجماعي الذي اشتركت فيه والقائم على مسألة الدين ، هو ثمرة لقاء دولي تم في إيطاليا فهل كنت من أقترح موضوع هذا اللقاء ؟

• لا لم اختاره وحدي . لقد اقترحنا - جياتوفتيمو وأنا - نفس الموضوع ، ولم نكن تشاورنا في الأمر من قبل ، وربما كان لهذا دلالة . لقد أردنا أن نبحث هذا الموضوع القديم وكأته شيئا جديدا تماما ، أردنا أن نناقش هذه الكلمة القديمة بكل غموضها . وقد اجتمعنا في أحد الجزر في ندوة لم نكن قد خططنا لها مسبقا ، ثم قام كل واحد منا بكتابة دراسة إحياء لهذا اللقاء الغريب . لقد كان علينا أن نفتح أعيننا جيدا وأن نعيد التفكير لنرى الأشياء بصورة أكثر وضوحا . وكيف السبيل

إلى فهم ما يحدث اليوم في العالم تحت مسمى الدين وباسمه دون أن نقصى جانبنا تاريخه على الأثقل والحكايات المتعلقة به. هل مازلنا نستطيع أن نتحدث عن الدين وكان كل واحد يستطيع أن يعرفه؟ لابد من تحليل هذه الظاهرة كي نتمكن من التفكير فيما يحدث اليوم وما نسميه "بالعودة إلى الدين" أو ما تطلق عليه جميع الأديان أصولية وتعصب. فخلف هذه الظاهرة نستطيع أن نتبين أشياء كثيرة غير متجانسة (الإيمان والدين، اللاهوت والدين، التقديس والإيمان الخ..). هناك دائما مصدرين على الأثقل ونوع من الحصانة الذاتية الغريزية أحاول أن احلل إلحاحها ونتائجها وآلياتها أو ما تدبره. هذه الآليات تصنع من هذه "العودة للدينى" ظاهرة من ظواهر الحداثة التقنية العلمية (وليس مجرد ظاهرة قديمة كما نعتقد وحتى وإن كان هذا حقيقى في بعض الأحيان) وتجعلها كذلك رد فعل إزاء اقتلاع الجذور وزعزعة مكانة الأراضى السياسية بسوق تقنى علمى يعتمد على شاشات العرض (وهناك وجهة نظر أخرى لبرجسون تقول أنه الدور الأساسى للكون الذى هو آلة في يد الآلهة". وبداية من العنوان، سعيت لتقليد كبرى المحاولات للتفكير في الدين من وجهة نظر فلسفية (مثل الدين وحدود العقل العادى لكاتط، الإيمان والمعرفة لهيجل، مصدر الأخلاق والدين لبرجسون، وحاولت من جانبى أن أضع هذا الفكر في مواجهة ما هو قادم إلينا اليوم، وما يجعلنا نعيد التفكير في هذا التعارض الموروث بين الإيمان والعقل النقدي، بين الإيمان والأنوار. ولكننى لا أستطيع أن أتحدث عن نصوص هذا الكتاب شديدة التعقيد والتي قمنا بتجميعها لفلاسفة أوروبا القدامين من إيطاليا والماتيا وأسبانيا وفرنسا.

• فى حلقاتك الدراسية فى مدرسة الدراسات العليا تطرقت فى هذا العام لمسألة "الضيافة". وهو موضوع فلسفى سياسى حالى هام.

• فى بداية الثمانينيات، ولمدة أربع سنوات دارت هذه الحلقات الدراسية حول قضية القومية، والقوميات وسياسات الصداقة وبلاغة التوحش. ومن خلال تسلسل طبيعى إلى حد كبير، وتحت عنوان عام هو "قضايا المسئولية" تحدثنا عن "السرية" و"الشهادة" ثم عن "الضيافة" .. من هو الضيف أو المدعو أو الزائر الغريب؟ على من نطلق لفظ "بربرى"؟ من هو القادم؟ ومن هى الرهينة؟ ماذا حدث خلال هذا القرن؟ إن ما سيحدث فى الغد بشأن اللجوء والنفي والإبعاد والفصل العنصرى والنقل ستهتز على أثره كل الفئات الموروثة. وقد

اعتمدت هذه المحاضرات من ناحية على فكر جينباليوجى يبحث أصل تصور وخبرة الضيافة . (في العهد القديم والنصوص الرومانية والإغريقية وفى مفردات المؤسسات الاندو أوروبية ، كما يفقدنا بنفينيست بين ما يفقدنا إلى دروب مقلقة حيث تتقابل هذه القيم ويفسد بعضها البعض بصورة شبه حتمية ) كما رأت من ناحية أخرى ضرورة إجراء تغيير في حقوق وواجبات الضيافة في أوروبا وغيرها لتوفق ما بين قانون لضيافة عادلة غير مشروطة ترحب بكل قادم دون أن تطلب منه كشف حساب حول هويته ولا أن تطالبه بتحديد من أين أتى ولا تسأله عن جنسيته ، والقوانين المقيدة للحقوق التقليدية ( كما وردت في نص كاتط الأكثر سخاء حول الحقوق السياسية للضيافة بين الدول . ) لابد من ابتكار أشكال وسط بين هذه القوانين ، لنصل إلى قانون جديد أكثر عدلا وقابلية للتطبيق . هى إذا حلقات دراسية نتحدث فيها عن أوديب وأفلاطون وكلويسفسكى كما نتحدث أيضا عن اتفاقيات شاتجان وقوانين باسكوا ومشروع قانون طوبون حول "جريمة الاستضافة " أو عن التقنيات التليفزيونية التى تؤثر على العلاقة بين الخاص والعام كما نتحدث حتى عن مسألة " الوجود بالمنزل " .

• لا يقف موقفك السياسى فقط عند حدود كتبك ومحاضراتك أو حلقاتك الدراسية ، فانت مسئول أيضا عن البرلمان الدولى للكتاب . وفى هذا الإطار تدخلت فى قضايا محددة مثل الفصل العنصرى ومشكلة موميا أبو جمال ، كذلك اتخرطت فى تأمل جماعى أعم حول الوضع السياسى الدولى وإمكانية مشاركة المفكرين اليوم .

• فى الحقيقة ليس لدينا وقت أو مساحة لنتناول هذا الأمر وهذا ما يملئ على إجابة فقيرة تتلخص فى نقطتين : (١) مثل كل المبادرات الفكرية ، يواجه البرلمان الدولى للكتاب مشكلة مع وسائل الإعلام - وإن كان لا يخضع لها - وهو نفس ما يعاينيه كلاً هذا اليوم . وبالمثل تلقى جل أعمالنا وأكثرها فاعلية التجاهل من قبل ووسائل الإعلام التى لا تلقى عليها أى ضوء ، مثل على سبيل المثال عملية الإنشاء الفعل لشبكة واسعة من المدن أعدت لاستضافة (فيما يعد مواطنة جديدة) كتاب وصحفيين أو مفكرين بصفة عامة ، جزائريين على سبيل المثال ، حينما يتهدهم الموت أو يكونوا مطاردين فى بلادهم . لم تعد مسألة الإعلام وانتشاره الجماهيرى مجرد أمر يلقى مقاومة وإنما يتعلق الأمر برهاتل تقنية واقتصادية وسياسية تجتمع اليوم فى التكتيف المطرد للسلطة الإعلامية . نحن لسنا ضد

الإعلام بشكل عام وإنما نفرق بين مختلف وسائله وننقد أو نغير بعض الأشياء لإعطاء الفرصة لكلمة تتعرض لقدر أقل من الضغوط . أستطيع القول أننا نريد أن نعطي "زمنًا مختلفًا للكلمة" و "إيقاع" مختلف . (٢) بالنسبة لمسألة الإيقاع، وخاصة في علاقته بوسائل الاتصال المرئية ، فإن من أكثر الصعوبات التي تواجه المفكرين بصفة خاصة تكمن في عدم تجانس الزمن السياسي والتغيرات المتلاحقة. حينما قمت منذ خمسة عشر عاما - بالتعاون مع فرنان - بتأسيس جمعية جان هوس أكدت من أعماق أحد سجون براغ أن هذا السجن الشمولي أو العسكري سوف يبقى على ما هو عليه خلال عقود قادمة، وأنه سيستمر إلى ما بعد عام ١٩٨٩، وقد كان خطني لحسن الحظ شديد. لقد كان لدينا بالطبع ألف سبب يحملنا على الاعتقاد أن الفصل العنصري سيلغى ذات يوم.. ولكننا حينما نظمنا مع أنطونيو سورا وأرنست بينيون أرنست معرض "فن ضد الفصل العنصري" عام ١٩٨٣، وتعهدنا بأن نقيمه من أجل جنوب أفريقي محررا من الفصل العنصري ، من كان يحلم آنذاك أن الأمر سيتحقق بهذه السرعة وأنه سيكون لجنوب أفريقيا هذه العاصمة وهذا البرلمان بقيادة ماتديلا؟ لابد من تحليل نماذج أخرى كثيرة ولكن ليس لدينا المساحة الكافية كما تقول أنت .. كيف تريد لنا أن نتحدث بهذا الإيقاع ؟

## اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل

حديث مع جاك دريدا وتوماس آشوير

بصفتك فيلسوفاً ، لطالما اشتركت في الجدل المثار حالياً على الساحة مثل خلافات اليمين الجديد أو البرلمان الدولي للكتاب .. فهل نستطيع القول أن المناخ السياسي تغير بعد انتخابات بريطانيا وفرنسا؟ وهل سيستعيد المفكرون شجاعتهم بعد سنوات بدوا خلالها وكانهم شلوا نتيجة لوضع ما بعد التاريخ والكلبية ؟

وهل فقد " المفكرون " يوماً شجاعتهم ؟ لاشيء يؤكد هذا الأمر. كان عليهم أن يعوا التحولات العميقة التي شهدتها الساحة العامة خلال العقود الأخيرة والتي تعاقبت بإيقاع غير مسبوق. لقد شهد توجيه الخطاب في الحقل الإعلامي أو في مجالات التقنيات المرئية انقلاباً كبيراً ، كما تعرض لتجاوزات وانحرافات كثيرة ، وأصبح على نحو ما أداة في يد السياسة أو الاقتصاد. في رأي أن من احتاج بالفعل للكثير من الشجاعة فهو المواطن " المسؤول " ، ليتثنى له تحليل هذه التطورات ويتمكن من تجنب تلك الفخاخ المنصوبة وهو يتخذ قراراته لاسيما وأن البعض حاول استغلال هذه القوى الإعلامية الجديدة لمصالح شخصية. لقد كان المثقفون أكثر حضوراً ونشاطاً عما يبدو عليه سؤالك في كافة مجالات الحياة العامة في أوروبا وغيرها، في وقت كانت المحافل السياسية أو الحكومية مشلولة غالباً بفعل نماذج الماضي. وإذا كانت الشجاعة فضيلة – فكرية تحديداً – فهي ليست الميزة المحددة التي يحق لنا أن نطالب بها المفكر بصفته مفكراً . فالمفكر غير الكفاء وغير المسؤول قد تواتيه الشجاعة أيضاً، ولكن لإتيان أسوأ الفعل . كما أنني لا اعتقد أن جميع " المفكرين " كانوا – على حد قولك – " مشلولين بفعل ما بعد التاريخ " . وعموماً ، من العسير أن أجيب على سؤالك في بضع كلمات. فلا بد أولاً أن نتفق على ما تقصده بما بعد التاريخ والكلبية . ولا بد أن نعيد النظر (كما أود أن أفعل إن أوتيت المساحة والوقت) في الفهم المتسرع لهذا الموضوع . وأفضل - اختصاراً للوقت - أن أعرب في بداية هذا الحديث للمرة الأولى والأخيرة عن عدم ارتياحي لهذا الموضوع ، على ألا أعود إليه مرة أخرى.

فالأمر يتعلق بخطورة الملابس التي تحيطها وسائل الإعلام والناس بما يقوله المفكرين. فإذا أعلنت على سبيل المثال عن رفضي مناقشة مسألة الكلية وما بعد التاريخ ووضع المفكر في أربع أو خمس جمل كما تطلب مني أن أفعل الآن فهل أنهم بالتدريج و التزام الصمت ؟ هل من الكياسة أن أحيلكم إلى نصوص منشورة أناقش فيها هذه القضايا أم أن هذا سيعد نوع من العجرفة ؟ ألا يجوز مثل هذا الأمر في الصحافة ؟ إنها الإجابة الأكثر " مسؤولية " من وجهة نظري ، إذ تدل على الصعوبة التاريخية التي ألمحت إليها منذ لحظات . لقد تغيرت ظروف إبداء الرأي على العامة ، ولابد من تغييرها .

وبصورة أكثر بساطة ومباشرة أقول ردا على سؤالك نعم ، كانت انتخابات بريطانيا وفرنسا " مؤشرا طيبا " أو لنقل الأقل سوء .. أقولها بكل حذر وتحفظ . وعلى الرغم من بعض التماثل الظاهري الذي يطيب للبعض أن يؤكد ، لابد أن نضع في الاعتبار أن " التحول " الإنجليزي الأخير له " دلالة " تاريخية مختلفة تماما و " وظيفة " مغايرة قياسا بالتبديل الفرنسي المنتظم. وتعد أهداف الأغلبية ( العمالية والاشتراكية ) الجديدة المعطنة أكثر اختلافا - وربما توانما- عما يشاع في كثير من الأحيان ، وكذلك المخاوف والأمال المصاحبة لها . صحيح أنها قد تعطي أملا في وجود مقاومة سياسية واجتماعية أكثر تيقظا للنزعة الاقتصادية والمالية التي تسعى لفرض سيطرتها على الفكر الأوربي الجديد . ولكن الواقعية والبرجماتية التي تنادي بها الحكومتان قد تفضي تحديدا لما يحاولون الفكك منه ، أقصد التوانم وهذا الشيء غير واضح المعالم الذي يسمونه " العولمة " ، أو التوانم المزعوم والسوق وسياسات الحدود والهجرة وبعض القضايا الحساسة الأخرى . هناك تغير في الأساليب التعبيرية - وهذا يحسب بالتأكيد- ولكن لا يوجد في الواقع قطيعة فعلية مع الماضي القريب.

وأعترف أنه يشق على حتى اليوم أن أحكم على مدى تنفيذ الوعود الانتخابية للحكومة الفرنسية واستراتيجية اختيار " الواقعية " المزعومة ( المتمثلة في الإبقاء الجزئي - أو الأسمى على الأقل - لـ " قوانين باسكوا - دوبريه " بهدف طمأنة ناخبين اليمين ، بل اليمين المتطرف ، في الوقت الذي يزعمون فيه تغيير مضمون القانون، وخلق مصانع فيلفورد على سبيل المثال ) صحيح أن المساحة ستشهد انفتاحا أكبر ( ولكن لناخذ هذا بالحدز الواجب ) على مناقشات

سياسية أوسع وعلى حوار أكبر مع الجماهير . نعم ، تغير " الأسلوب " بعض الشيء - وهذا صحيح- وبدأت السياسات تبدى تفتحا أكبر إزاء قضايا الثقافة والبحث والتعليم، كما تؤكد على أنها أكثر وعيا بكل الرهانات .. وما علينا سوى الانتظار ..

فهل نوجه - كما فعل ريشار رورتى - انتقادات لليسار لكونه أهتم بقضايا الهوية الثقافية وأغفل قضايا العدل الاجتماعى؟ وكيف نرى مسألة العدل فى ضوء هذين الاتجاهين ، خاصة وأن قضية "العلاقة / والا علاقة - قد سيطرت حاليا على بعض مناقشات الفلسفة السياسية؟

هنا أيضا لابد من التفرقة بين الأشياء بوضوح . لا أعتقد أن " اليسار " بوجه عام قد اهتم بالهوية الثقافية أكثر من اهتمامه بالعدالة الاجتماعية. ولكن إذا كان بعض من يدعون انتمائهم لليسار قد فعلوا هذا ، فقد استحقوا انتقادات رورتى ؛ وأنا اتفق معه فى هذه الحالة تحديدا . فإهمال العدالة الاجتماعية على حساب الهوية الثقافية ينطوى على نقطتين على درجة كبيرة من الخطورة: -

١ - لأن إضفاء صفة الشرعية على المطالبة بالهوية الثقافية (وتحت هذه الكلمة أضاع كل الجماعات وهى كثيرة ) فى ظل بعض الظروف قد يغذى " إيديولوجيات " اليمين القومى الأصولى بل العنصرى.

٢ - ولأن هذا ممكن أن يؤدي إلى إهمال بعض القضايا الملحة الأخرى وتقهرها إلى المرتبة الثانية ، كما أنه قد يظل دور التضامن الاجتماعى والمدنى والقضايا العالمية ( وأقصد المتعلقة بالأمم وبالمواطن العالمى وليس فقط بين مواطنى الدول لأن هذا يفترض وجود " الدول والمواطن " .. وسوف أعود لهذه النقطة بعد حين ) ولكن لماذا علينا أن نختار بين الهوية الثقافية والعدالة الاجتماعية بينما الاثنان يخصصان العدالة ، ويسعيان لإيجاد حلول لاضطهاد أو عنف ليسا من العدالة فى شيء . لاشك أن مجابهة القضيتين فى آن واحد أمر عسير للغاية. ولكن علينا أن نناضل فى هذا السبيل - إذا جاز لى التعبير - لئلا نغفل هذا على الجبهتين، الثقافية والاجتماعية فى ذات الوقت . ومهمة المفكر هى أن يقول هذا ، أن يوصل كلامه وأن يضع استراتيجيات تقاوم أى اختيار يفرق فى التهوئين من شأن الأمر. وفى الحالتين ، تتمثل المسؤولية الحقيقية فى بذل أقصى جهد ممكن لتعديل القانون القائم فى المجالين الثقافى والاجتماعى ، وابتكار قوانين جديدة حتى

وان بقيت دائما غير موانمة وما أسميه العدالة (والعدالة ليست القانون ، حتى وان كانت هي التى تحكم تاريخ القانون وتطوره).

فى كتابك " الرأس الآخر " تتصور أوروبا كمشروع سياسى . فهل نستطيع الاستمرار فى تبنى هذا التصور بعد المناقشات الشاقة الطويلة التى دارت حول اليورو، وهل بإمكاننا هذا؟ أليس علينا بالأحرى أن نعتبر أن أوروبا فى سبيلها إلى أن تصبح مؤسسة لا يتم تعريفها إلا من خلال معايير نقدية ، أى أنها نوع من المؤسسات المنسقة لسوق السلع؟

هذا هو بالفعل الخطر الذى نبهت إليه للتو ، والمتمثل فى النزعة الاقتصادية والنقدية وعملية التوائم والتنافس فى السوق العالمية ( ويتم هذا غالبا بعد تحليلات قصيرة يزعم إنها علمية ). عوضا عن هذا ، أعتقد فى ضرورة وجود مشروع سياسى ، ولا شىء غيره . فغيابه يسبب توتر العلاقات بين مختلف الحكومات الأوروبية وداخلها ، ناهيك عن صراع القوى الاجتماعية المسيطرة على أوروبا. وبما إنك تود أن نتحدث عن " المفكرين " فسأضيف بعض الإيضاحات. أعتقد أن ضرورة مقاومة التيار الاقتصادى والنقدى السائد يجب ألا تتحول إلى مجرد تعاويز شيطانية أو احتجاج بالسحر ضد هوية سميت " يورو " ، أو ضد رجال بنوك أشرار متلاعبين . حتى وإن لم نصدق بالضرورة أى أحد وأى شىء فى هذا الصدد فعلىنا ألا نجهل أيضا ضغوط قوانين السوق، فهى موجودة ومعقدة وتتطلب تحليلات لا يقدر عليها أحيانا حتى " الخبراء " المتخصصين أنفسهم. ربما كان علينا أن نقيم منطقا سياسيا آخر ، بل منطقا اجتماعيا واقتصاديا قائما على معلومات موثوق بها قابلة للبرهنة بدلا من العقائد الليبرالية الحالية . ربما لا يكون اليورو شرط فى حد ذاته، وربما كان هناك تطبيق اجتماعى سياسى آخر للانتقال لهذه العملة ، فكل دولة قومية أوروبية لها حساباتها ومسؤولياتها التاريخية الخاصة بهذا الشأن. تعلم أن مسؤوليات وحسابات ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة جسيمة. وعموما ، حتى لو أن ميولى - كما ترى - يسير فى اتجاه المقاومة السياسية ضد " أوروبا ستكون مجرد مديرة لاقتصادها " فإن مفهوم " السياسة " القائم وراء ما أقوله لا يرضينى تماما بالفعل . فهو يلقى على أوروبا وحدودها مفهوما ما للسياسية والدولة والأهمية يثير فى نفسى تساؤلات وتحفظات كثيرة. وهنا أيضا .. لابد من حديث طويل ، ولابد من أن أحيلكم إلى نصوص منشورة.



دللت بنفسك جيدا من خلال " أطيفاف ماركس " على أن أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما دحضت منذ أن روج لها ، بل قبل هذا ، فالمجتمعات الليبرالية التى تشيد بها هذه الأطروحة لا تستطيع حل مشكلاتها الاجتماعية كما أن " العولمة " تخلق مشكلات اجتماعية خطيرة فى أنحاء العالم . مرة أخرى نقول أن أكثر المشكلات أهمية تتمثل فى العدل ، خاصة بالنظر إلى الموقف العالمى . فما تصورك لإسهام الفلسفة فى هذا الشأن ؟ ثم انك تتحدث فى " أطيفاف ماركس " عن " الدولية الجديدة " . فهل لك أن توضح الأفكار والمشاريع السياسية المرتبطة بهذه " الدولية الجديدة " ؟

ما أفكر فيه هو تضامن عالمى ، صامت غالبا ، ولكن فعال . لن يتخذ شكل الدوليات الاشتراكية (ومع هذا احتفظت باسم " الدولية " القديم لمجرد أن أذكر بالروح الثورية وبروح العدالة التى كانت تؤلف وتوحد العمال والمضطهدين خارج الحدود القومية) . لن ترتبط هذه الدولية بدول أو محافل دولية تسيطر عليها بعض السلطات التابعة للدولة . وإنما ستكون أقرب للمنظمات غير الحكومية ، وبعض المشروعات التى تسمى بالمشروعات " الإنسانية " ، وتزيد عن هذا بسعيها إلى إجراء تغييرات عميقة فى القانون الدولى وتطبيقه . هذه الدولية تتعاطف مع الجروح العشر للنظام العالمى الجديد التى عدتها فى " أطيفاف ماركس " . وهى تصرخ بما لا نبوح به إلا قليلا سواء فى الأدبيات السياسية الرسمية أو فى خطاب " المفكرين الملتزمين " ، وبما لا يتحدث عنه حتى فرسان حقوق الإنسان . وسوف أعطى بعض الأمثلة لإحصائيات صغرى لا نلتفت إليها كثيرا ، مثل أن هناك ملايين الأطفال يموتون كل عام بسبب المياه ، وأن ٥% من النساء يتعرضن للضرب أو يقعن ضحايا عنف يصل أحيانا إلى حد إزهاق الأرواح . هناك ٦٠ مليون امرأة مفقودة ، و ٣٠ مليون تعرضت للتشويه ، وأكثر من ٢٣ مليون مصاب بالإيدز - ٩٠% من بينهم فى إفريقيا بينما لا تخصص ميزانية أبحاث هذا المرض سوى ٥% فقط لهذه الفئة ، كما أن العلاج مازال منحصرا فى أماكن محددة فى الغرب ، وبالتالي هو ليس فى متناول أيديهم . كذلك هناك وأد الفتيات فى الهند وظروف العمل البشعة التى يتعرض لها الأطفال فى كثير من دول العالم ، كذلك هناك - على ما أعتقد - مليار أمى فى العالم ، و ١٤٠ مليون طفل لم يدخلوا المدارس .. أفكر أيضا فى الإبقاء على عقوبة الإعدام وظروف تطبيقها فى الولايات المتحدة ( وهى الديمقراطية الغربية الوحيدة التى تعرف هذه الحالة ، والبلد الذى لا يعترف أيضا

بتفاقية حقوق الأطفال ، وحينما يصلون إلى سن البلوغ تطبق عليهم العقوبات المقررة ضد القصر . ) والحقيقة اننى استدعيت من الذاكرة هذه الأرقام الصادرة عن تقارير رسمية لأعطى فكرة عن حجم المشكلات التى تستدعى تضامن " دولى " والتى ما من دولة أو حزب أو نقابة أو منظمة خاصة بالمواطنين تأخذها بالفعل على عاتقها. هذه الدولية ستهتم بجذب المهتمين بالسياسة والحقوق والأخلاق ، وبكل من يعنون ، بصرف النظر عن انتماءاتهم .

كل هذا يجعلنا نتساءل ، هل تقسيمة اليمين واليسار مازالت صالحة ؟

أعتقد أن هذا التقابل أصبح اشد ضرورة وفاعلية عنه فى أى وقت مضى ، حتى بعد أن زادت الانقسامات وأصبحت المعايير شديدة التعقيد كما بالنسبة لمسألة اليورو على سبيل المثال . صحيح أن هناك يمين ما ويسار ما متحالفين بصورة موضوعية باسم قيم " قومية " أو قيم سياسة اجتماعية أو الاثنين معا فى إطار احترام " القومى " والاجتماعى " ، ولكن هناك يسار آخر ويمين آخر يتحالفون أيضا لصالح أوربا ولصالح اليورو. والحقيقة أن منطق وأسلوب الجانبين متشابه للغاية حتى وإن اختلفت الممارسات والتطبيقات والمصالح . وحتى أعطى إجابة مختصرة لسؤال يستدعى شرح طويل ساكتفى بالقول أن اليسار – فيما أرى – هذا اليسار الذى أود أن أجد نفسى فيه تحديدا هو الذى يحل اليوم منطق هذا اللبس الجديد المثير للقلق .. اليسار الذى يحاول أن يغير بالفعل من بنية هذا المنطق ومن بنية السياسة ذاتها . أنا مع كل نتائج هذه النوعية من الخطاب السياسى. وأنطلق فى هذا من أبسط الحقائق البديهية : فاليسار هو الرغبة فى تأكيد المستقبل .. فى التغيير وتحقيق المزيد منه بأكبر قدر من العدالة الممكنة. ولا أعنى بهذا أن اليمين بشكل عام لا يعنيه التغيير أو العدالة ( فهذا فى حد ذاته غير عادل ) ولكن اليمين لا يجعل من هذا هدفه الأول أو مسلمة من مسلمات عمله. ولنرجع إلى فروق لم يعف عليها الزمن ، رغم التحول العميق الذى طرأ على تصور العمل ذاته . فاليسار يرجع دائما عائد " العمل " على عائد " رأس المال " . أما اليمين فسيظل يزعم دائما أن الثانى شرط للأول . فاليمين يسعى للحفاظ ولكن على ماذا ؟ وأبعد من بعض المصالح والسلطات والثروات ورؤوس الأموال والمعايير الاجتماعية والأيدولوجية ومن مجرد سياسة ما ، سيحاول اليمين دائما الحفاظ على بنية تقليدية ما " للسياسة " ذاتها وللعلاقة بين المجتمع المدنى والأمة والدولة . فإذا

تمسكنا بهذه المقابلة بين اليسار واليمين، فليس من السهل - وأنا متأكد من هذا - أن تكون يساريا أو أن تكون يساريا كل يوم.. إنها استراتيجية عسيرة.

اختفاء الدولة وعجز السياسة هما من المشكلات الرئيسية التى تسببت فيها العولمة . وفى نصك الذى نشرته تحت عنوان "مواطنو جميع الدول .. بعض الجهد! " حاولت أن تطرح فكرة ما خاصة بحق جديد فى اللجوء السياسى وفصل جديد بين السلطات بين مختلف مناطق السياسة مع تصور وضع جديد ممكن للمدينة . فى اعتقادك كيف يمكن أن يكون رد فعل الفلسفة إزاء هذه المشكلات التى تنطوى على قدر من التخييل المؤسسى؟

لست متأكد فى الحقيقة من مدى فهمى لما تسميه " تخيل مؤسسى " . إن أى تجريب سياسى - مثل تجربة إقامة مدن / ملاذ ، وعلى الرغم من حدودها ومن طابعها البدائى - هذا التجريب وأى تجريب ينطوى فى حد ذاته على بعد فلسفى. فهو يجبرنا على التفكير والتساؤل فعليا بشأن جوهر وتاريخ الدولة. أى تجديد سياسى فيه إذا شئنا فلسفى ، والفعل السياسى " الحق " لابد أن يستدعى دائما فلسفة . وكل فعل ، كل قرار سياسى لابد أن يخلق معياره وقاعدته الخاصة . وفعل كهذا هو فعل فلسفى. قد أبدو متناقضا ، ولكننى أعتقد أنه لابد من مكافحة ما تسميه " اختفاء الدولة " . لأن الدول قد تحد أحيانا من قوى الملكية الخاصة ، وتمركز القوى الاقتصادية وقد توقف تيار عنيف يحارب التسييس باسم " السوق " . على أن نقاوم الدولة حينما تلتحم كثيرا بالقومية وبالدولة القومية أو بتمثلات يكون لها هيمنة اقتصادية. لابد من التحليل فى كل مرة، ومن ابتكار قاعدة جديدة. لابد من معارضة الدولة مرة وتدعيمها أخرى . فالعنصر السياسى ليس امتدادا للعنصر الدولة ، على عكس ما يظن دائما . وعودة البعد السياسى وإلحاحه لا يجب أن تأتى على حساب تبجيل جديد للدولة . لابد من الفصل بين الأشياء، ومن قبول ممارسات مركبة تفرق بينها .

تؤكد دائما أن فلسفتك تقوم على المفارقات . وتوضح بشكل خاص كيف أن فلسفات العدالة والصداقة المعروفة تقود إلى متناقضات ، ولكن فى نفس الوقت نلمحك فى حججك أنك تجنح دائما إلى المطالبة بعدالة غير مشروطة ، ووجود فكرة صداقة " مختلفة " . ألا تخشى أن تثبط فلسفتك همة أى مشروع سياسى من بدايته

مخافة أن تحدث مفارقة أو تناقض؟ وعن التزامك السياسى : هل نقول أنه ضد فلسفتك أم أن علينا أن نرى فيه أسلوب تفكيكى للممارسة السياسية ؟

نعم ، أفعل كل ما أستطيع لأوائم بين " التزاماتى " وفكرى " التفكيكى " وهذا ليس هينا ولا أدعى أبدا أننى على يقين من إمكانية تحقيق هذا ، فهذا الأمر ليس محل معرفة أو يقين . تثبيط العزم الذى نتحدث عنه ، أحيانا ما أشعر به مثلى مثل الآخرين ، ولكنه فى نظرى تجربة ضرورية . فلأن كان كل مشروع سياسى شىء مطمئن أو نتيجة منطقية أو نظرية لمعرفة أكيدة ( حتى ليمثل مصدر سعادة ، بدون تناقضات أو مفارقات ولا تعرض لأى شىء ، ودون حاجة لاتخاذ قرارات قاطعة ) فسيكون أشبه بآلة تعمل دون حاجة إلينا ودون مسؤولية أو قرار ، ودون محنة الوقوع فى التناقض أو التردد فى اتخاذ القرار .

تحتل مسألة " القرار " مكانة أساسية فى فكرى ، فهل حدثتنا عن القرار من منظورك الفلسفى ، وهل يحل بصورة ما محل العدل ؟

هو لا يحل محل العدل ولكن مستحيل فصله عنه . لا يوجد شىء سياسى أو قانونى أو أخلاقى بدون مسؤولية قرار . ولكى يصبح القرار عادلا لابد ألا يكتفى بتطبيق معايير أو قواعد قائمة بالفعل ، وإنما عليه أن يجازف بصورة مطلقة ، تبعا لخصوصية كل موقف ، وأن يكون له مبرراته الخاصة به فى كل مرة وكأنها المرة الأولى حتى وإن كان يمثل عادة . لا أستطيع ( بسبب ضيق المكان ) أن أشرح هنا مفهومى عن القرار . فالقرار ، حتى وهو قرارى ، قرار نشط حر . لا يجب أن يكون مجرد قدرة على نشر طاقاتى وإمكانياتى وما هو " ممكن بالنسبة لى " . فحتى يكون قرار لابد أن يوقف هذا " الممكن " وأن يمزق تاريخى وأن يكون أولا قرار الآخر التابع منى .. قرار الآخر من أجل آخر فى داخلى . لابد أن ينطوى على تناقض فيه قدر من السلبية لا تخفف أبدا من مسؤوليتى . هى متناقضات يصعب إدراجها فى إطار خطاب فلسفى تقليدى ، ولكننى لا أعتقد أن أى قرار - إذا ما وجد - ممكن أن يوجد على أى نحو آخر .

فإذا كان أى التزام سياسى معرض للوقوع فى تناقضات ، ألا يجدر بنا إذا أن ننسى التناقض ونصبح براجماتيون ؟ لنفعل ما يتعين فعله .. وما عدى هذا سيكون نوع من الميتافيزيقا السياسية؟

ما تسميه " نوع من الميتافيزيقا السياسية " يعد بالنسبة لى بالضبط إغفل للتناقضات ، وهذا ما نجح كثيرا لفظه . ولكن كيف السبيل الى نسياتها ؟ وأى "براجماتية" هى تلك التى تقوم على تجنب التناقضات والمشكلات التى تبدو بلا حل؟ ألا تعتقد أن هذه البراجماتية المزعومة سواء كانت واقعية أم تجريبية ستكون نوع من الخيال الميتافيزيقى فى أقصى صورته غير الواقعية ؟

هل نقول أن ما خلصت إليه من تناقضات هو مأسويا إذا ؟ وأن كان الأمر كذلك، ألا يجدر أن نعتزف أن كل خطاب تاريخى مأسوى ينطوى دائما على تضمينات تمثل إشكالية من منظور سياسى؟ ألا يعد هذا درب من ميتافيزيقا التاريخ؟

صحيح ، غالبا ما أشعر بهذه التناقضات وكأنها عذابات مأسوية بالمعنى العلم والشائع لهذا اللفظ (بكل ما فيها من جدل مفزع وتناقضات تطوقنا ، وتشعرنا بأننا مهما فعلنا فلن نلقى بما نرضى عنه، وسوف يكون ثمن هذا فى كل الأحوال باهظا) ولكن وراء هذا الشعور المأسوى يكمن معنى عكسى يناقض "ميتافيزيقا التاريخ" و "المأساة" (بما فيها من معانى الحتمية والخضوع للقدر). لقد ألفت كتابا مؤثرا عن " أطيفار ماركس " كان محوره أن هذه الأطيفار لم تعود لأنها كانت دائما بيننا. وإذا اعترفنا أن جزء من الماركسية على الأقل كان له طابع شمولى فإى شىء ستقوله لنا هذه الأطيفار ؟ علينا أن نخشى أن تعود أطيفار الشمولية مع أطيفار أخرى تسعى لعودتها. بالطبع ، علينا أن نخشى هذا، وهو أحد الدروس التى علينا أن نستخلصها من التجربة الشمولية ومن الفشل المخيف الذى حاق بالماركسية السوفيتية . ولكن يجب ألا يتحول هذا الحذر إلى نزعة أو حجة لاستبعاد كل ما علمنا إياه ماركس وكل ما من شأنه حضنا على ترك العمل بدلا من حثنا عليه. هذا "المستحيل" الذى أتحدث عنه كثيرا، ليس طوباوية، ولكنه مرتبط بالرغبة فى العمل واتخاذ القرار، إنه صورة الواقع ذاته. فيه صلابته وقربه وإحاحه.

من بين المشكلات العالمية المتعلقة بالراسمالية والتى قمت بتحليلها فى " أطيفار ماركس " بدت قضية اللاجئين ومن لا وطن لهم من أكثر القضايا إحاحا بالنسبة لك . وفى كتاباتك الأخيرة، نستطيع أن نستشف أحد الموضوعات المحورية فى كتابات حنا أريندت ، فيه تقدير مطلق للضيافة غير المشروطة. كيف يمكن لهذه الضيافة أن تجد حلا لمشكلات اللاجئين فى المجتمع العالمى؟

لا يمكن فصل الضيافة غير المشروطة عن فكر العدالة ذاته ، وهي مازالت غير مطبقة على هذا النحو . والحقيقة أنه يستحيل أن نصيغها فى صورة قواعد أو تشريعات. وإن أردنا ترجمتها مباشرة إلى سياسة فقد يفضى هذا دوماً إلى نتائج سيئة . ولكن مع الانتباه لمثل هذه المخاطر، فإننا لا نستطيع أن نتنازل – ولا يجب أن نفعل – عن الحديث عن الضيافة غير المشروطة . فهو قطب مطلق لا يمكن أن يكون للرغبة أو للتصور أو للتجربة أو لفكر الضيافة نفسه أى معنى خارجه. ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا القطب ليس مجرد " فكرة " بالمعنى الكانطى للأمر . وإنما هو مكان يتحدد من خلاله مدى إلحاح الحالات الملموسة . وثم تجيء مهمة السياسة المتمثلة فى إيجاد أفضل " تشريع " ممكن وأفضل تصور لظروف " قانونية " تكفل عدم انتهاك المبادئ التى تقوم عليها أخلاقيات الضيافة بحيث تحترم على أفضل وجه . ولكى يتحقق هذا لابد من تغيير القوانين والعادات والتخيلات القائمة ، أى لابد من تغيير " ثقافة " بأكملها . وهذا ما نسعى إليه حالياً. ولعل ردود الأفعال العنيفة المعادية للأجانب أو للقومية هى أحد أعراض هذا الأمر. لقد أصبحت المهمة اليوم عاجلة وشاقة ، ففى كل مكان - خاصة فى أوروبا - تستدعى التشريعات الدولية فى هذا الصدد إعادة تشكيل تام . وقد شهدت تجربة اللاجئين فى هذا القرن تغيراً أكد أن السياسات المتعلقة بهذا الموضوع والقانون المنظم له قد عفى عليهما الزمن . لقد تغير تماماً معنى كلمات مثل "لاجئ" - منفى - مبعد " ، حتى كلمة " أجنبى " تغير معناها . فقد أصبحت تستدعى خطاباً آخر وإجابة عملية وتغير أفق السياسة والمواطنة والانتماء للدولة أو للقومية .

ما العمل إذاً إذا كانت قوانين " الضيافة " (إن كان ثمة قوانين بخصوصها) ليست إيجابية ؟ هل يظل المواطنون بدون حقوق مدنية ؟

نعم ، حتى تصبح قوانين الضيافة قوانين إيجابية . فلن استحال الأمر ، فعلى كل واحد منا أن يبحث فى نفسه وضميره ما يتعين عليه فعله ( متى وأين وكيف والى أى حد ) بدون القانون أو حتى ضدها. حينما نادى البعض منا " بالعضيان المدنى " فى فرنسا أثناء قضية استقبال من " ليس لديهم أوراق رسمية " لم تكن دعوى لخرق القانون بصورة عامة ، ولكنها كانت دعوة لعدم الانصياع لقوانين بدت لنا فى حد ذاتها متعارضة مع مبادئ دستورنا ومع اتفاقيات دولية ومع حقوق الإنسان.. أى مع قانون كنا نظنه أعلى من هذا ، أو على الأقل كنا نعتقد أنه غير

مشروط . لقد نادينا باسم هذه القوانين العليا " بالعصيان المدني " فى إطار ظروف محددة . ولن استخدم كلمة العفو (وعلىنا ألا نربطها بمضامين دينية غامضة ) وهى جديرة بالاهتمام ولكنها تستدعى مناقشات أخرى.

ما هى ميزة فكر الاستضافة مقارنة بتصورات أخلاقية عالمية ، هل هى قضية ملموسة أكثر ، تمنح تصورا لعدالة موجهة دأنا لفرد آخر ؟

نعم ، أتفق معك على هذه الصيغة . وانطلاقا مما قلته منذ لحظة ( بخصوص مشاكل الحدود والدولة القومية وترحيل الناس ) أرى أن موضوع الضيافة هو من أكثر القضايا الملموسة إلحاحا اليوم ، ويطلب تطبيق القواعد الأخلاقية على السياسة.

ولكن سيكون من العسير أحيانا أن ننق بضيفة تسير وفقا لما تقتضيه قواعد الأخلاق لأسباب أمنية قانونية .. فبالى أى حد إذا يرتبط فكر الاستضافة غير المشروطة بنظام قانونى عالمى؟ وهل لديك تصور لقانون مدنى عالمى يصلح لجميع البشر ( مثل قانون المواطنة العالمية لكاتط)؟ وكيف لنا أن نتصور مثل هذا القانون دون وجود دولة عالمية لضمان مسألة الشرعية.

هى قضية تهمنى بالفعل ، وأطرحها فى حلقتى الدراسية منذ عدة سنوات . الرجوع إلى طرح كاتط ضرورى ولكنه غير كاف . فحق المواطنة العالمية الذى يتيح ما يسميه كاتط "الاستضافة العالمية" سيمثل اليوم بالفعل تطورا هائلا إذا أرادت الدول تطبيقه .. ولكنه أمر بعيد جدا عن الواقع . ثم أن كاتط يضع حدودا وشروطا لممارسة هذا القانون ( الذى لا يمنح إلا للمواطنين بصفتهم مواطنين ، أى أنه سيمنح من دولة إلى دولة ، على أن يكون مجرد حق فى الزيارة وليس للإقامة ، إلا فى حالة وجود معاهدة خاصة بين الدول ، مثل اتفاقيات شان جان الأوربية ) لا بد من ابتكار شرعيات وقانون يزيل الحدود ، ولا بد من إبرام اتفاقات بين الدول تتيح التصدى لهيمنة بعض الدول . ولكننى بالتاكيد ضد وجود دولة عالمية واحدة ! ولترجع لما قلناه منذ حين عن الدولة . وعموما لم يعتقد كل من كاتط و أرندت الذى تحدثت عنه منذ لحظة فى إمكانية أو فائدة وجود دولة عالمية . أعرف أن المشكلة لا حل لها ، ولكن المشكلة المعروفة حلها هل ستمثل مشكلة بالفعل ؟

فى كتابك " الرأس الآخر " أدليت باعتراف واضح عن الديمقراطية الأوروبية ومع ذلك تبدى أحيانا بعض التحفظ إزاء مؤسسات هذه الديمقراطية ، فما أسباب هذا التحفظ ؟ هل هى متعلقة بالبنية أم بتنفيذ خاطئ لأفكار جيدة ؟

حتى لا أخذ وقتا طويلا أقول بشكل عام إننى " ضد " كل من هم " ضد " أوربا . مخاوفى وتحفظاتى لا بد أنك عرفت أساسها . فلنا ضد الإسراع بالتوائم ووضع مزال عقائدى ملتبس نسميه "العولمة " ، وضد نظام اقتصادى نقدى يولى ثقة زائدة بمعرفة خبراء مزالوا غير واثقين من أحكامهم ، وضد إعادة بناء دولة قومية على نطاق واسع تقع تحت هيمنة ديمقراطية مسيحية أحيانا معننة ، وأخرى تعارض مركزية أوربية لم تدرس وضعها جيدا . ومع الأخذ فى الاعتبار عدم التوائم بين ديمقراطية قائمة وديمقراطية قادمة إلا أننى لا أعتقد أن علينا وقف عملية توحيد أوربا باسم هذه التحفظات . فالديمقراطية تقتضى أن نكافح ونناضل من داخل التيار القائم حتى يسير فى اتجاه مغاير .

من الملاحظ أن الخلفية الأخلاقية لنظريتك ظلت واضحة دائما فى كتاباتك حتى وإن خففت أحيانا . ولكن لماذا احتلت العدالة مؤخرا مكان الصدارة فى أعمالك ؟ وهل أصبحت الحاجة إلى وجود فكر للعدالة وإلى تطبيقه أكثر إلحاحا ؟

ما نسميه " خلفية " أمر واضح ومقروء بالفعل دائما أبدا . ولكن لمعرفة ما هو مقروء لابد من قدرة على القراءة صحيح أن خلف هذه الكلمات وهذا الشكل لم يكن لهذه الموضوعات أن تظهر فى الصدارة إلا بعد مرورها بمرحلة نظرية نقدية تحد من عملية سوء الفهم ، ولكننى لا أعتقد إنه اختفى وإنما ربما أصبح أهون قليلا فقط لمن يجيدون القراءة . لا ، لا أعتقد أن الأوضاع ازدادت تدهورا فى العالم . فنفس هذه المشكلات موجودة للأسف منذ ٣٥ عام .. ولكن الإعلام لم يكن بهذه السرعة .

حدثنا فى بضع كلمات عن هذا الانفصال الغريب الذى حدث بينك وبين الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت كما وضع معالمه هابرماس ، خاصة وقد أصبح بديهيا أن هناك بعض التوازيات اللافتة . ونحن نتساءل إن لم يكن هناك بالأحرى سوء تفاهم فلسفى أو سياسى وراء الموضوع ؟

مرة أخرى تطلب إجابة قصيرة على سؤال يستدعى - وأمل أن يظل يستدعى - إجابات مطولة ، ليس فقط من جانبى . صحيح - وهذا شئ يسعدنى للغاية - إن



هابرماس وأنا نجد أنفسنا غالبا في نفس الجانب ، وأنا متضامنين إزاء القضايا السياسية الملحة . بل أحيانا ما تكون قضايا مشتركة (بخصوص محافل عالمية مثل البرلمان الدولي للكتاب على سبيل المثال أو الـ CISIA التي تهتم بالمتقنين والصحفيين المضطهدين في الجزائر وخلافه ..) أعتقد أنني دائما ما تفهمت وأيدت أغلب المداخلات السياسية لهابرماس في ألمانيا. أما بخصوص ما ألمحت إليه من وجود خلافات " فلسفية " خطيرة مباشرة أو غير مباشرة تخص أوروبا أو غيرها فقد شرحت موقفى منها منذ بضع سنوات. ولكن هل هذا التضامن السياسى المباشر يجعل هذه الاختلافات مجرد سوء فهم ؟ لست متأكدا من هذا. بل اننى أتساءل إن كان نقاش عميق ، دقيق ، وقوى بيننا لن يظهر اختلافات سياسية عميقة بل عدم إتفاق حول جوهر " السياسى " ذاته ، وجوهر " الرباط الاجتماعى " وجوهر " اللغة " من شأنه جعلنا نحدد جهود جديدة جيدة فى هذا الصدد ؟ أمل أن يتم مثل هذا الحوار فى الغد أو فى القريب العاجل، سواء بيننا مباشرة أو من خلال آخرين ، وأتمنى أن يكون وديا حاسما .

يعد إيمانويل لفيناس- على ما يبدو لنا - أحد أهم الفلاسفة بالنسبة إليك . والملاحظ أن الفكر الفرنسى الكاثوليكي والمحافظ يتبنى حاليا أفكاره تماما. بما تفسر هذا الاهتمام ، وما كيف ترى الأمر ؟ هل هو رهان فلسفى محض ، أم أن فيه تضمينات قد تفسر لنا الموقف السياسى للجامعات الفرنسية أو أقسام الفلسفة ؟

عندك حق ، هذا الرهان وهذا الوضع يستدعى تحليلات فطنة . تعرف إعجابى بلفيناس وعرفاتى بجميله ، بل اننى أعتبر فكره حدثا ضخما فى هذا القرن. ولكن هذا التبنى المعلق الذى تتحدث عنه ليس فقط كاثوليكي أو متحفظا ، فربما كان نابعا أيضا من فكر "أخلاقي" ساذج ، أو من إعلام يبسط الأمور ويجعلها ماسخة. لقد حاولت أن أقاوم هذا الأمر على طريقتى من خلال بعض الكتابات التى تتناوله وأركز ربما بصورة غير معلنة وإنما بوضوح على تحفظات من كل نوع، وأبدى بصفة خاصة بعض المخاوف السياسية (مثل موضوع الأمة وإسرائيل ، أو التناقض الذى ينطوى عليه مفهوم "الثالث" أو "العدالة" ، وتحريف قد يحدث لمفهوم لفيناس الأخلاقى ، وأنه فى قلب الاستقامة لامناص أحيانا من بعض "الحث")!

## دريدا والفكر العربى المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية (\*)

تمهيد :

حين طرحت مجلة الوحدة اشكالية " الفلسفة العربية بين الابداع والاتباع " منذ عقد ونصف ، اشار البعض الى ملاحظة هامة فى العلاقة بين " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى " تحتاج الى اعادة نظر ، هي انه بالرغم من اقتنا نعيش حاليا ثورة منهجية اصابت الفكر المعاصر ، ثورة تدخل فى تحول معرفى اساسى بدأت بوادره فى الظهور منذ نهاية القرن الماضى ومطلع القرن الحالى . ويتمثل هذا التحول فى الثورة اللسانية مع دى سوسير والثورة الابستمولوجية مع بشارل والوضعيين المناطقة الجدد ، والثورة التحليلية مع فرويد ولاكان ، والثورة البنيوية مع ليفى ستروس ، والثورة التاريخية مع فوكو واتباع "مدرسة الحوليات الفرنسية" بزعامة بروديل وما يلاحظه الباحث ، ليس ان اغلب المؤلفات والكتب التى تعكس هذه الثورات مازالت قلاعا منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتها وتقريبها الى القارئ العربى فحسب ، بل ان الفكر العربى نفسه مازال قلعة منيعة لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتستوعبه وتتمثل جوانب الجدة والطرافة فيه ، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية <sup>(١)</sup> .

يريد صاحب هذا الراى ان يخبرنا بعدة امور منها: انه مهتم بالثورة المنهجية والتحول المعرفى المعاصر ، لدى بشارل ، وفوكو ، ومدرسة الحوليات الفرنسية وغيرهم . وان هذه المنهجية وهذا التحول المعرفى لا يجدان قبولا لدى غيره ، بل صدا لدى الكثيرين سواه ، ويسعى كى يجد صدى لمثل اهتماماته لدى احد اعلام الفكر الفلسفى العربى المعاصر فلا يظفر بها <sup>(٢)</sup> . وهو يسعى جاهدا الى ترجمة بعض هذه المؤلفات ، خاصة لفوكو ، ويستخدم بعض مصطلحاته فى عناوين اكثر من كتاب من كتبه مثل : حفريات الاستشراق . وحفريات المعرفة العربية الاسلامية (١٩٩٠) . ونلاحظ ان جهد صاحبا فى الترجمة بعد ملاحظته وجهده غيره من العرب قد ساهم الى حد كبير فى اعادة النظر فى هذه الملاحظة فاغلب مؤلفات دى سوسير ، وبشارل ، وفوكو ودريدا قد ترجمت ، وعرفت ، ودرست فى العربية ، بل ان الفكر العربى نفسه تعامل مع هذا التحول ، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه

---

(\*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ونحن نسعى الى هذه الدراسة الحالية ببيان كيف تعامل الفكر العربى والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكير لدى الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك دريدا J. Derrida التى امتلأت بكتاباته ساحة الفكر العربى ، وانشغلت به الثقافة العربية وتكاثرت المجلات وتسابقت فى نقل معالم هذه التيارات المختلفة ، وكتابات اعلامها ، والكشف عن نصوصها المعروفة والمجهولة <sup>(٣)</sup> . ونقد بعضها لبعض <sup>(٤)</sup> . وتطبيق ادواتها ومناهجها على مجالات ومراحل وبدايات الفكر العربى الاسلامى <sup>(٥)</sup> . فبالاضافة الى مجلتى الفكر العربى المعاصر والعرب والفكر العالمى ، اللتين يعد المسنول عنهما من أشد الداعين الى المناهج الحديثة ، وفلسفات ما بعد الحادثة والاختلاف <sup>(٦)</sup> . فإن هناك أيضا مجلة بيت الحكمة ؛ التى خصصت اعدادا متميزة لفوكو ، وليفى ستروس ، ولاكان وغيرهم ، ومجلة الحكمة التى ظهرت منذ عام ونقلت فى اول اعدادها مقالة دريدا عن "الاختلاف" <sup>(٧)</sup> . بل اننا نجد احدى هذه المجلات تحمل عنوان "الاختلاف" .

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجم عدد من نصوصه ، ووضعت الكثير من الدراسات حوله وشروح عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه ، سواء فى الفلسفة او النقد الادبى او السوسيولوجيا . وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من اقطار عربية عدة . بحيث يمكننا القول ان صاحب هومش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفى العربى المعاصر ، وانتقلت فلسفته من الغياب الى الحضور وتحولت افكاره من المسكوت الى المعطن عنه ، ومن اللامفكر فيه الى المنقول منه

ويهمنا فى هذا التمهيد طرح بعض التساؤلات حول " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى العربى " وكيفية تمثيلها لاتجاهاته المختلفة ؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب ؟ وما طرأ عليها من تعديل او اضافة ، حذف او استبعاد ؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها الى الفكر العربى ؟ والعوامل التى ساعدت فى " الكتابة " عنها ؟ وهل هى مذهب يضاف الى المذاهب الفلسفية المعروفة فى تاريخ الفلسفة فى الغرب : العقلانية والتجريبية ، الفينومينولوجيا والوجودية ، أو هى منهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة ؟ وهل التعامل مع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص "جاك دريدا" والدراسات المختلفة حول التفكيرية ، أو عاد إلى الأصول التى نهل منها فيلسوف فرنسا المشاغب : نيتشه وهيدجر وفرويد ؟ وهل عرض للأفكار الرئيسة لفلسفته :

الكتابة، الأثر، الاختلاف، الإرجاء ، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ وما هو السياق الذي انتقلت من خلاله فلسفة التفكير والاختلاف إلى الفكر العربي؟ وما الموقف منها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، التي تنطلق من الفلسفة المقارنة، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافي غربي إلى واقع ثقافي مختلف تقتضى منا النظر في صورة "دريدا" في الفكر العربي المعاصر. والسؤال المحورى الذى تطرحه هذه الدراسة، هو مدى قدرة منهج التفكير وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربى، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها؟ وهل تصلح فلسفة دريدا فى الاختلاف، وقراءته لتاريخ الفكر العربى، وجهود المفكرين العرب الذين ساروا فى نفسه الاتجاه فى إعادة النظر لتاريخ الفكر العربى، وتغير نظرتنا للثوابت التى تحكم حياتنا الفكرية؟ لن يتسن لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلى كتابات دريدا التى نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب و المجالات المعرفية المختلفة التى تعاملت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

لقد ربط لقاء الرباط بين دريدا والعرب ووثق العلاقة بين المفكر لافرنسى والمتفكرون العرب وفى احد دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها مثلما بين دريدا والعربية ، ثمة بين العربية وفكر دريدا " حكاية " كاملة تاريخ طويل من المقاربات المنهجية والتوق للفعال ، مواعيد مضروبة ، متحققة تارة ومرجأة طورا بباعث من الظروف ، عارفة ، دائما الانتظار وتحفيز الانتظار . واذا لم تكن مؤلفاته مترجمة بكثرة الى لغة الضاد فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لاعماله والمحاورات معه ... كله هذا يشهد على انه ربما كان الفيلسوف المنتظر فى العربية اكثر من سواء . كثيرا يصار الى الرجوع اليه والاستشهاد به ، عبر نصوصه او نصوص موضوعة فى نصوصه . وفى اقطار عربية مشهورة الغليان الثقافى ، عنيت مصر والعراق وفلسطين بقرا فكره عبر ترجم وعروض انجليزية وأمريكية (..) اجل، فى هذه البقعة الواسعة من العالم ايضا، تتحدث اللغة دريدا، ولنا ان نتشوف الثراء الذى يمكن ان يتحقق اذا ما قبض لهذا كله ان يبسط مطارجه ويلتقى بخطه.(كاظم جهاد: الى دريدا (فيما ترجمه ) لقاء الرباط مع دريدا(ص١٨٣- ١٨٤) .

وفى نفس الاتجاه يقدم عادل عبدالله فى كتابه " التفكيرية ارادة الاختلاف

وسلطة العقل " الصادر في دمشق ١٩٩٧ موقفا تأويليا خاصا من فلسفة دريدا كما يتضح من قوله: "حرصت في هذا المؤلف على تجاوز واهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التي علقت بمفهوم الاختلاف.. ولم احتفظ الا بالنزر اليسير الذي اعتقد بصحته والذي يصدر عن حقيقة التفكيك ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب" الامر الذي يؤدي الى القول هنا ، بان ثمة فهما خاصا تأويلا عميقا واضاعات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا .. سنمضي في تأكيد هذا الفهم والتاويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه او اختلافه مع ما هو شائع " (ص ٥) ويحرص الكاتب على التأكيد بان عمله ليس فقط حصيلة البحث في مؤلفاته دريدا والباحثين في فلسفته انما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة المعرفية لجاك دريدا.(ص ٦) .

وهو يناقش قضايا : التفكيك والاختلاف والاخر . هل تمكن دريدا من تقديم فكر مختلف والقضاء على سلطة اللوغوس وميتافيزيقا الحضور ، وإيهما كتب له البقاء هيجل الميتافيزيقي ام دريدا التفكيكي؟ .

لقد ترجم كاظم جهاد - الذي كتب كثيراً عن التفكيكية وعن دريدا - عدة دراسات عن "الكتابة والتفكيك" وصدرت في كتاب عام ١٩٨٨<sup>(١)</sup> كما ترجم "هل هناك لغة فلسفية" مقابلة مع دريدا<sup>(٢)</sup> وكتب دراسة مطولة بعنوان "مدخل إلى قراءة دريدا". وترجم جابر عصفور مقالة دريدا "البنية، العلامة، اللعب" مجلة فصول، المجلد الحادي عشر ١٩٩٣<sup>(٣)</sup>. وترجمت مجلة العرب والفكر العالمي مقالة: "توقيع، حدث، سياق" وهو عمل يجمع بين محاضرة دريدا عن "التواصل" ورد جون سيرل عليه، وجواب دريدا، وملاحظاته<sup>(٤)</sup> وترجم جورج أبو صالح "أفكار حول جهنم" في مجلة العرب والفكر العالمي وهي فصلان من كتاب دريدا "التجربة الحد"<sup>(٥)</sup>. وترجم فريد الزاهي - الذي نقل لنا بعض كتابات الخطيبي عن الاختلاف - عدة حوارات لدريدا باسم "مواقع" ١٩٩٢<sup>(٦)</sup>. ونقلت هدى شكرى عباد "الاختلاف المرجيء عن الإنجليزية بمجلة فصول القاهرية . وترجم منذر العياشي كتاب "أطيفاف ماركس" وهي محاضرات ألقاها في جامعة كاليفورنيا في ١٩٩٣ وظهر بالعربية في يناير ١٩٩٥ وكذلك صدر عن لقاء الرباط مع جاك دريدا "لغات وتفكيكات في الثقافة العربية ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال ١٩٩٨ . ونشر له بالعربية في القاهرة " ما الذي حدث في " حدث " ١١ سبتمبر؟ قبل ان ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣ وقدمت مجلة ابداع ملفا خاصا حول دريدا " روى

وإفاق جديدة " بمناسبة زيارته للقاهرة ( عدد فبراير - مارس ٢٠٠٠ ) به عدة  
ترجمات لفصول وتقديم كتب وحوارات مع دريدا تتضمن " الإيمان والمعرفة مصدرا  
الدين " وإلى موميا أبو جمال ( مقدمة كتاب ) وحوارات معه عن : اليسار هو الرغبة  
فى تأكيد المستقبل ، نعم كتبنى سياسية ، عفوا .. انا لم أقل ذلك بالضبط . مع عرض  
لكتابه التحليل النفسى يقاوم ترجمة كاميليا صبحى . (١٥)

وقد عربت عدة دراسات عن دريدا وفلسفته، إما فى كتب مستقلة أو فصول  
فى دراسات أو بحوث فى مجلات. فقد نقل كل من : إدريس كثير وعز الدين الخطابى  
كتاب "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر" لسارة  
كوفمان وروجى لايورث ١٩٩١ (١٦) وحظى كتاب كريستوفر نورس "التفكيرية:  
النظرية والتطبيق" بترجمتين عربيتين الأولى لصبرى محمد حسن ١٩٨٩،  
والثانية قدمها رعد عبد الجليل جواد ١٩٩٢ (١٧) وترجم أحمد رضا ناصر دراسة  
جون ومورفى: "بلاغة تحليل الفطرة السليمة: جاك دريدا" فى العدد ٧٢ مجلة  
ديوجين، وترجم يونيل يوسف عزيز كتاب وليم راى "المعنى الأدبى من الظاهرية  
إلى التفكيرية" ، بغداد ١٩٨٧ (١٨) كما ترجمت عدة فصول عن دريدا والتفكيرية فى  
أطار دراسات عامة ، مثل ماكتبه تيرى إيجلتون عن "ما بعد البنيوية" الفصل  
الرابع من "مقدمة فى نظرية الأدب" ترجمة أحمد حسان القاهرة ١٩٩١ (١٩) ما  
كتبه والترج. أونج عن "النصيين والتفكيكين" فى كتابه "الشفافية والكتابة"  
ترجمة حسن البنا، الكويت ١٩٩٤ (٢٠). وترجم حسام نائل عن جايتريا سبليفاك  
وكريستوفر نوريس ثلاث مقالات عن التفكير بضمون صور دريدا مراجعة وتقديم  
ماهر شفيق فريد ، القاهرة ٢٠٠٢ . وقد ترجم حسن ناظم وعلى حاكم صالح كتاب  
ج. هيوسلرمان " نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيرية " ٢٠٠٢ حيث خصصت  
ثلاثة فصول عن دريدا وعلاقته بالفلاسفة المعاصرين ؛ الفصل السابع عشر الكتابية  
عن الكتابة ، ميربولونتى ودريدا والعشرين عن زمن الخط دريدا وهيدجر والحادى  
والعشرين أصل التاريخ فوكو ودريدا . وشاعت فى المجلات العربية مصطلحات  
دريدا حيث حفلت عناوين الدراسات باللفاظ: التفكير، الانتلاف، والاختلاف، ثورة  
الهوامش، وغيرها (٢١) وأصبح دريدا أحد أعلام معجم الفلاسفة الذى وضعه بالعربية  
جورج طرابيشى ١٩٨٧ (٢٢).

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره فى الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما  
قبلها، وازداد الاهتمام بها فى التسعينات لدى عدد كبير. "لقد واكب المفكرين العرب

الجدد فلسفة الاختلاف" (٢٢). تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه في التفكير للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربي الإسلامي أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبي، وعبد السلام بن عبد العالی ومحمد نور الدين أفايه، وفتحي التريكي، وعبد العزيز بن عرفه، ومطاع صفدي، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبد الله إبراهيم، وعلى الشرع، وعلى حرب، عبد الله الغزالي، (٢٣) وغيرهم ممن حللوا أعماله وانتقدوا إسهاماته أمثال: حسن حنفي وأسامة خليل، وسعد عبد الرحيم البازعي. وعبد الوهاب المسيري.

وسنعرض في الفقرات القادمة لفلسفة دريدا في الاختلاف ومنهجه في التفكير، وتطبيقاته في قراءة النصوص في الفكر العربي المعاصر، وذلك في ثلاثة أقسام: الأول في الفلسفة، والثاني في النقد الأدبي والقسم الثالث والأخير ملاحظات ختامية، ونبدأ أولاً بالمفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي "أول من انخرط من المفكرين العرب في تيار فلسفة الاختلاف" (٢٤).

### القسم الأول: التفكير والاختلاف في الفلسفة

#### أولاً: الهوية وتفكير "الاختلاف الوحشي"

##### أ- الخطيبي: النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف.

يعد الخطيبي من أهم مفكري الاختلاف في فكرنا المعاصر، ومن أوائل من استخدموا التفكير منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة في ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليس فقط لما هو خاف ومجهول وغير مطروق في فكرنا بل تمتد هذا الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربي، لصورته وصورة الثقافات المخالفة له، الغربية والصينية، ورغم قلة معرفة القراء العرب به، وندرة تناول المثقفين والكتاب المشاركة لأفكاره، إلا أن كتابات الخطيبي معروفة جيداً ومدرسة من قبل كتاب ونقاد فرنسين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبد السلام بن عبد العالی، ومحمد نور الدين أفايه، وقد كتب الأخير موضحاً أن:

"الخطيبي يقول بعنف لا مثيل له في الثقافة العربية المعاصرة "بفكر مختلف"، إن الأمر يتعلق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. فالعالم العربي لدى الخطيبي في عمقه تعدد هائل، نحن ملزنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعي في كثير من الأحيان على

طمس التناقضات التي تحرك هذا الواقع وتعزز اختلافاته، ومن هنا يرى الخطيبي كما ينقل عنه افليه انه يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ويأخذ طريقة بيننا وبينه<sup>(٢٥)</sup>. يريد الخطيبي أن يؤسس داخل الفكر العربي المعاصر نمطا حديثا للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال.. ومن هنا ضرورة إعادة النظر في كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك في اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك الميتافيزيقا الغربية<sup>(٢٦)</sup>.

بشكل الاختلاف أساسا مهما في كتابات الخطيبي، فالاختلاف هو الانفتاح الذي يبقى مفتوحا ولكنه ليس في متناول أول متمرّد ، لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبي خاصة "النقد المزدوج" وهو عمل يشتمل على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقا من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربي<sup>(٢٧)</sup>. إنه يحاول أن يحدد نمطا للقراءة وإطارا للقراءة المجتمعات العربية بوساطة نقد تفكيكي ومحاولة تطبيق المفاهيم التي تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبي برنامجا في بداية كتابه على الوجه التالي: لا يمكن للهوية الأصلية، التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربي؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية<sup>(٢٨)</sup>. يقول: "إن العالم العربي قد اهتز في نظامه، وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة تتجلى في جميع أشكال الثقافة والاضمحلال. ويرى أنه ينبغي أن تقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي. ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا، والكلية التي تخيم علينا"<sup>(٢٩)</sup>.

علينا إذن كما يرى الخطيبي أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء، لنبتمسك بالاختلاف لتأكيد :

\* الاختلاف الاجتماعي لتقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي، وأسس الأخلاقية . الاختلاف الثقافي: فيسعى الفكر إلى تقديم الثقافات التي نبذها العالم العربي وهجرها<sup>(٣٠)</sup>. الاختلاف السياسي: وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعقد الأوضاع الدولية. اختلاف الوجود العربي. لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنه وجود يتجاوز الذاتية والسلفية وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفرق<sup>(٣١)</sup>



بين هذه الفروق نتيجة لجمعها، وإنما هو نقد مزدوج دائم.

يدافع الخطيبي عن النقد المزدوج في دراسته عن "المغرب أفقا للفكر"، وعن الاختلاف الذي تصعب معالجته، ويرى أننا قد نسينا الفباء مسألة الوجود والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التي نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين.. أن نخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد (من حيث أتى) هو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعي السياسي<sup>(٣٣)</sup>.

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبي في حوار مع الطاهر بن جلون هو الظاهرة الأكثر شمولية وغالبا ما نعاني آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلى هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان... لقد أنسحب الفكر العربي منذ خمسة قرون، ويعود اليوم يقتحم عالما تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية.. ولا شك أن هذا "المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكير جديدا"<sup>(٣٤)</sup> وفي دراسته التي كتبها بالفرنسية عام ١٩٧٤ ونشرت ضمن كتاب النقد المزدوج يستعين بدريدا من أجل أن يوضح ضلال استخدام فربلوفسكي Werblowvsky الذي يستخدم مفهوم الاختلاف! ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينطلق في ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد في خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته الذات. بينما دريدا "اليهودي" الذي يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخلط عندما يجادل. ويستخدم الخطيبي فكرة دريدا حول المكان. "فلا حاجة بنا كما يقول دريدا إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل، ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد إرتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبري للأرض، ذلك الحنين الذي لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد"<sup>(٣٥)</sup>. ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون مقنعة ينبغي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضى على: مفهومات الكلية، والمركز، والأصل.

والخطيبي في "سيوسولوجيا العالم العربي" يطالب بإعادة النظر في أسس السوسولوجيا الغربية وكذلك في الفكر الاجتماعي الذي قدمه الفكر الاجتماعي العربي عن واقعه ويقدم لنا فرضيتين: الأولى بيان أن المهمة الأساسية للسيوسولوجيا في العالم تتمثل في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ- تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسولوجية والكتابة السوسولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم العربي ويغلب عليها الطابع الغربى، وأيديولوجيته المتمركزة حول الذات.

ب- نقد المعرفة والسوسولوجية اللتين أنجزتهم مختلف مجتمعات العالم العربى حول ذاتها<sup>(٣٦)</sup>.

والفرضية الثانية: هى أن الكتابة السوسولوجية ككل كتابة فنية ممارسة للتاريخ والعلم الأيديولوجيا، وهى لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ على عتقها التاريخ والأيديولوجيا والعلم ! يجب أن يحقق قطيعه عبءة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول برئ، بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصة عن شطة الحياة يجب إن أن نفكر فى الآخر فى مجال تفكيرنا الخاص.

مازال الفكر العربى فى نظر الخطيبى مطالبا بكثير من المهام ومن بينها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للاختلاف. يتعين علينا القيام بكتابة سوسولوجية متحركة تتدرج وتتفرس داخل فكر متعدد للاختلاف فالكتابة السوسولوجية اقتصاد واستراتيجية مسئلتها هاتين اللقطتين من قاموس دريدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزدوج، واقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية<sup>(٣٧)</sup>.

والخطيبى ، كما يقول نور الدين أفايه ، يحاول أن يقرأ كثيرا من النصوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك ! وتأتى نصوصه تكثيفا لهوامش متعددة تتحدد بعض ملامحها فى صورة الكتابة عنده فكانت الثقافة الشعبية هى موضوع كتابة "الاسم العربى الجريح"<sup>(٣٨)</sup> إن تحليل الخطيبى الذى بعنه فى "بلورة النص" يوضح متابعته لدريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها فى "الدليل" يجعلنا أكثر إحساسا بعمل جاك دريدا، وضمن هذا المعنى فإن ميتافيزيقا الدليل، وهى ترجعا لاسبنداد غربى متمركز حول اللوجوس تنتكر لنفسها بقدر ما تخفى وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقا للوجود التاريخى.

ويتابع دريدا الذى يدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس والذى يهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقى فى دخیلتنا. ويرى أن تفكيكا مماثلا للمعرفة الغربية يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافتنا للغرب تستدعى ابتعادا مماثلا عن المركز، ويسمح

لنا عمل دريدا بإعادة النظر في وضع الثقافات الأقل تمركزا حول اللوغوس<sup>(٢٩)</sup>.  
يقول الخطيبى ردا على محاوره - فى العدد الثانى من مجلة الوحدة "نوفمبر ١٩٨٤" - بأى معنى تصبح الكتابة عندك عملا تفكيكيا للأرضية الميتافيزيقية التى تكتسح مساحات الوجود العربى؟.. إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصوص، الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكيك لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكيك.. ويستطرد أن التفكيك شىء آخر. فيه جانب هو نقض فى معنى الهدم، بالمعنى القوى، للأرضية القديمة التى تعيش فى التكرار والمحاكاة بلا وعى ولا تفكير. وفى الوقت نفسه هناك جانب آخر للتفكيك، بمعنى ترجمة القديم بلغة الجديد والتجديد لأن ما هو قديم لا يمضى نهائيا لأنه يبقى كآثار. والمهم فى نظر الخطيبى هو إدخال هذه الآثار فى إشكالية جديدة.

هناك إذن جانب النقض كهدم، ثانيا: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد.  
ثالثا: إن التفكيك هو تفكيك المسائل والمشاكل العربية، فضلا عن تفكيك الفكر العالمى بصفة عامة .

إن مناداة الخطيبى بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه فى دراسة ثقافتنا لفتت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيان الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ بخاصة رولان بارت، وفكتور سيغالين "الذى أدخل بعدا مختلفا تماما للأدب الفرنسى، بل ونظرة جذرية إلى الذات، والهوية، والإبراك، والإحساس والآخر" إن العمق الوجودى، التبرم من مركزية الغرب، الإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهرى، تفسير حدود الأدب، الجمع بين الكتابة والسفر، كل هذه القضايا واعتبارات أخرى جذبت الخطيبى نحو نصوص فيكتور سيغالين ويبدو أن هذا الانجذاب كما يخبرنا نور الدين أفاية لم يكن وليد الثمانيات بقدر ما هو انشغال قديم لم يتبلور فى شكل قراءة إلا فيما بعد. فمنذ "الذاكرة الموشومة"<sup>(٣٠)</sup> وسيغالين يفرى الخطيبى<sup>(٣١)</sup>.

وقد كتب رولان بارت: "إننى والخطيبى نهتم بأشياء واحدة، بالصور، والأدلة، الآثار، الحروف، ( هو ) يخلخل معرفتى ؛ لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذنى بعيدا عن ذاتى إلى أرضه هو حين أحس كائى فى الطرف الأقصى من نفسى"<sup>(٣٢)</sup> إن هذه المقدمة توضح أن هناك ما يجمع بين بارت والخطيبى مثل ما هناك من اختلافات بينهم ، فالأول ينتمى إلى ذلك الجيل من المنظرين الذين عملوا على خلخلة أسس الفكر الغربى، بينما الثانى وتحت تأثير هؤلاء يضع نفسه ضمن

ما أطلق عليه "النقد المزدوج" أي - كما أوضحنا - نقد الأسس الثيولوجية للفكر العربي الإسلامي، ونقد الميتافيزيقا الغربية، والمفكر العربي يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأسس الفكرى العربى باعتباره كاتباً ينتمى إلى العالم هنا والآن<sup>(٢٣)</sup>.

إن فكر الخطيبى هو بشكل أساسى سؤال عن الهوية والاختلاف، فكر يريد للسؤال أن يمتد إلى كل الميادين، على اعتبار أن هذا السؤال ملغى فى الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن الفلسفة العربية فى نظره كانت تعرف على طريققتها ما نتعلمه الآن من الغرب، لقد نسينا ألف باء مسألة الوجود والوجود الهوية والاختلاف، ونتابع الثثرة بلا حياة حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية<sup>(٢٤)</sup>.

ب: عبدالسلام بنعبد العالى: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبدالسلام بنعبد العالى فكر الخطيبى، وترجمه عن الفرنسية وكتب عنه، وناقش كثيراً من القضايا التى أثارها صاحب "النقد المزدوج"<sup>(٢٥)</sup> وكان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقا، أشار إليه من كتبوا فى التفكير والاختلاف من الباحثين العرب التالية<sup>(٢٦)</sup>.

عنى عناية كبيرة فى مؤلفاته بالاختلاف والهوية، والتفكير، والتراث فى الفكر الفلسفى العربى فى المغرب، والفكر الفلسفى المعاصر. "وثقافة الأثن وثقافة العين" حيث يتناول فى كتابه الأخير عدة مقالات هامة هى، "فكر الاختلاف"، التفكير عملية بناءة التفكيرية نقش على النصوص "قضية التفكير" من التمييز إلى الاختلاف "كما حمل كتابه "هايدجر ضد هيجل" عنوان "التراث والاختلاف" وكتابه: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب عنوان "التراث والهوية". وتتناول فى كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر "مجازرة الميتافيزيقا" موضوعات "تفكير الميتافيزيقا" (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة "القسم الثانى". وإذا كانت عناوين كتب بنعبد العالى توحى باتخاظه فى الميتافيزيقا الغربية، وإن كان ذلك فى أحدث تياراتها المعاصرة، فإن القراءة التفكيرية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، وما يرمى إليه المؤلف / القارئ / التفكيرى.

خذ مثلاً كتابه "هايدجر ضد هيجل" فهو يخبرنا فيه أنه لن يتحدث عن هيجل، ولا عن هايدجر، ولا عن موقف هذا من ذلك. بل ما يرمى إليه هو أن ينقل

إلى القارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية ألمانية فى أصولها، ومسألة التراث طرقت ومازالت تطرق بالكيفية التى نحتها الفكر الألمانى منذ بداية القرن الماضى. إذن هو لا يقصد بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الألمانية بل إنه يهدف إلى بلورة الموقفين الأساسيين الذين تمخض عنهما كل جدل جدى حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاي، وهو الموقف الذى ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثانى يضم كل من ماركس ونييتشه وفرويد وهايدجر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين.

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم فى جميع الحالات فى مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفى هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوى وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخى. إن ما يؤكد عبد السلام بنعبد العالى هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوما مفهومين معينين عن الهوية، وعن التاريخ، وعن الوعي، وما يهدف إليه صاحب "مجازرة الميتافيزيقا" هو تحديد المفاهيم التى تفترضها الطريقة التى تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن فى العالم العربى، والتساؤل الذى يأتى الآن فى مكانه هو ضمن أى تصور عن الزمان التاريخى تطرح هذه المسألة؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها؟ المهم هنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث التى تلخص فى ذلك التقابل بين التراث والمعاصرة.

ويوضح صاحب "التراث والاختلاف" أن هذا التقابل يفترض مفهومين زمنيين عن التراث وتحديدًا خاصًا للزمان التاريخى الذى يقوم على مفهوم الحضور. (ذلك هو التحديد الهيجلى) بينما ينظر هايدجر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضى على أنه ما ينفك يمضى وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراعتنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مساحة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعنى المثل المباشرة والحضور الواعى، والتراث يكون حاضرًا زمنيًا غائبًا وعيًا، وإن حضوره لا يتم كذاتية متعينة، وإنما فى اختلافه وانفصاله وتباعده<sup>(١٨)</sup>.

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر فى التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيدًا عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطبيق وتعيد كل وحدة.

يقول - مستلهما بعض تعبيرات الخطيبى: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمى به فى خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا كحظة فى بناء الهوية والأنا، لقد أن الأوان لإقحام الانفصال فى وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا فى صيغته المفردة، بل فى غنائه وكثرتة والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود. إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن الكائن ذاته<sup>(٤٩)</sup>.

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفى بالمغرب، الذى يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان "التراث والهوية" إلا أنه لا ينقصى هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضة، أو منظومات مغلقة إنما يرصده فى تعدده واختلافاته. إنه يعمل بقول فوكو الذى يستشهد به فى تقديم عمله: "هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التقويض الدائم لتطابقنا، ذلك لأن هذا التطابق الوهن بالرغم من كل شيء، والذى نحاول أن نؤمن عليه ونحفظه خلف قناع ليس إلا افتعالا: فالتعدد يقطنه، ونفوس عدة تنتزع داخله، والأنظمة تتعارض ويقهر بعضها بعضا"<sup>(٥٠)</sup>. ويعرض للمفاهيم الفلسفية السائدة فى الخطاب الفلسفى، وهى مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفى سواء تعلق الأمر بالتراث الغربى أو بتراثنا العربى الإسلامى.

ويميز فى كتابه "ثقافة الآن وثقافة العين" بين "الحل والترحال" فالفكر التقليدى يغطى من الطرف الأول. أما الحداثة فهى تقف فى مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائى الميتافيزيقى، وتعطى الحد الثانى. وهذا الإغلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحداثة ينتصر للطبيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد على ذلك فى "التفكيكية نقش على النصوص" فمن بين المأخذ التى يأخذها دريدا على النقد الماركسى كونه ظل، فى نهاية الأمر نقدا "خارجيا" يدعى أن باستطاعته تفسير النصوص وتاويلها بردها إلى الشرائط الخارجية التى توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الداخل والخارج لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسه الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولع الشديد

بالنصوص عنده. إن التفكير لا ينصب على نصوص دون غيرها، لا يفاضل بين النصوص. وهذه نقطة أخرى ينفصل فيها التفكير عن النقد الماركسي. إن استراتيجية التفكير ضرورية ومتناهية في الوقت نفسه، وذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على الحقيقة، ونتغذى منها.

وقد خصص عبدالسلام بنعبد العالي في كتابه عدة مقالات عن الاختلاف، أحداها عن "فكر الاختلاف"، والثانية "من التمييز إلى الاختلاف"<sup>(٥١)</sup> ويقف طويلا أمام الخطيبي الذي يلتقى مع مفكرى الاختلاف كهيدجر، ونيتشه، وفوكو، ودريدا، ودولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكونى متابعا الخطيبي بالنظر فى "أسس الفكر الفلسفى المعاصر" فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان، والذى يهدف إلى "مجازرة الميتافيزيقا". ويعرض لدريدا فى الفصل الرابع من كتابه تفكير الميتافيزيقا. والتفكير عنده ليس نقدا للنصوص الفلسفية، ولا تحليلا لها، وإنما هو استراتيجية، وهو بذلك السمة التى طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع وحيث أصبحت تنشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه<sup>(٥٢)</sup> وهو ما يفعله بنعبد العالي.

#### ج: نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش

شغل نور الدين أفايه بالكتابة فى موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلسفة الحداثة، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيرا بصاحب النقد المزدوج - ونستطيع أن نتبين ذلك فى كتابه الذى جعلناه عنوانا لهذا الفقرة. والكتابة عنده فعل وجودى إشكالى ومتعدد، لأنه يترجم افتراقا معنا مع الذات وإرتقاء فى آخر مغاير من خلال اللغة والرهانات الدلالية. إنه يبحث فى الخطاب عن المهمش والمسكوت عنه. أن أى خطاب لا ينفلت من تداخلات الآخر فيه، لأن استعمال اللغة أو الكلمات يفترض حضور الآخر سواء تقدم هذا الآخر فى اتجاه الحوار أم الصراع.. لهذا السبب يتعين الإنصات الجيد إلى ما يسكت عنه كل خطاب لاسيما وأن مجال القول لا يلعب دورا حاسما فى تحديد دلالات الحديث، ومن هنا فإن هدفه لا يتمثل فى محاكمة الخطاب العربى المعاصر، بقدر ما هو محاولة للاقتراب من إشكالية الهوية والاختلاف على المستوى النظرى<sup>(٥٣)</sup>.

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة. يقول: "إن علينا الاستماع جيدا إلى ما لا يقل داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقا لنتناول

مسألة الهوية من المنظور الفلسفي ويعين المعاني ويحدد الحدود في الهوية والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التي نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشئ هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الحاسم. بينما تبين القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفي المعادلة وبالتالي يعمل الفكر الغربي في تاريخه العام، كما يلاحظ هيدجر على تقديم الهوية في صيغة الوحدة<sup>(٥١)</sup>.

إن دريدا، ودولوز أكدا نسبيا صعوبة التفكير في الاختلاف داخل اللغة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو اللغة؛ لأنه ليس حضورا ولا غيابا، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل يقول: "إن ننظر إلى الاختلاف في استقلال عن الهوية بغضى رفض كل الوساطات التي تشكل بنية المفهوم والتي تكون الهوية بالقياس إلى هوية المفهوم، وهكذا فمادام الاختلاف خاضعا لمتطلبات التمثل فإنه لا يمكن أن نفكر فيها باعتبارها كذلك"<sup>(٥٢)</sup>.

إن دريدا حاضر في كتابات أفليه مثل حضور الخطيبي، وكتابات دريدا في "هوامش الفلسفة" نقرأها في متن "الهوية والاختلاف": "في فلسفة الهوية يلغى ويمحى حضور الاختلاف في ثبات التمثل والأصل المطلق.. أما فلسفة الاختلاف ذاتها فتبقي الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية"<sup>(٥٣)</sup>. ومن هنا لا يمكن أن نغفل "الهوامش" الذي يكشف عنه الاختلاف، والذي علينا تفكيكه. إن هوية العربي تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلفة، ومن أجل الاقتراب من العربي يتعين علينا الابتعاد أكثر فأكثر عن الاعتبارات السياسية والأيدولوجية التي تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة النظر في الفئات المهمشة، والثقافات المظمورة بفعل الزمن ويفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف - كم يرى - لا يغنى غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقا، فنتلك ليست دعوة إلى تثبيت الاختلاف يحضر ويفكك أفية لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحدها الإسلام لأن إدعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أنه هوية العربي عبر تكوينها التاريخي والزمني والديني - باعتبار أن الإسلام كان تركيبا لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة الإسلامية -



تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية<sup>(٥٧)</sup>.

وينبغي الإشارة أنه على الرغم من تناولنا للمفكرين الثلاثة: الخطيبى، وبنعبد العالى، وإفاية ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفى التباين بينهما. وإنهم معاً يشكلوا تيار ضمن تيارات عديدة فى الفكر الفلسفى فى المغرب فهناك بالإضافة لهذا التيار الاتجاه التاريخى الماركسى لدى العروى، والاتجاه الإبستمولوجى لدى وقيدى وسالم ياقوت والجابرى مع ميل الأخيرين إلى المزوجة بين الإبستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية". وهذا ما جعل التوجه العام لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسعى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والآخر فى حياة ديمقراطية حرة.

### ثانياً: الاختلاف والتنوع

أ: على أو مليل وشرعية الاختلاف

وفى هذه الفقرة الثانية نتوقف عند توجه آخر لا يتمثل فى الاهتمام بالهامشى المختلف سواء كان الثقافة الشعبية أم الوشم لدى الخطيبى، أم المرأة لدى نور الدين إفايه، بل توجه يفتقد التعدد فى الهوية، والآخر فى الكل، ومن هنا ينلج بالتعدد ويؤكد على شرعية الاختلاف لدى كل من: التونسى فتحى التريكى، والمغربى على أو مليل ونبدأ بالأخير.

بدافع قومى ديمقراطى ينقلنا على أو مليل إلى التاريخ والتراث والدين ليدعم "شرعية الاختلاف" فى كتابه الصادر عن المجلس القومى للثقافة العربية، والذى يحمل نفس العنوان، حيث يتناول فيه قضية الاختلاف وكيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف جادلوه؟ لمعرفة هل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعواه "دعوانا" إلى مشروعية الاختلاف فى الرأى وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليدته. ويميز بين نوعين من الاختلاف، اختلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة. ويكون الاختلاف فى مستوى التأويل. فهناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى، تأول تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب، هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين.

والنوع الثانى اختلاف مفكرى الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، ممن هم خارج دائرة المعتقد المشترك وعنده إذا كانت هناك كيفيات ومستويات متعددة

للاختلاف، فإنه في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثل الاختلاف الديني . ويتساءل لماذا هذا الحديث عن الاختلاف؟ في حين أن هذا الحديث حديث "الاختلاف" ليس محبذا في بلداتنا حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي، فكل حديث عن الاختلاف في رأي هؤلاء المعترضين ليس سوى دعوة إلى المزيد من التجزئة أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

إن حديث على أومليل عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية، فالنظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له، وينظمه ويبني عليه فهو نظام يسلم بالتعددية يقول: "إن الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتا وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد ومغلف بغلاف الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للإفراد بالسلطة، نعم هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي الديمقراطي - كما يرى - إلا أن عيوب الديمقراطية تصحح بالديمقراطية وليس بإلغائها، فالدفاع عن حق الاختلاف هو الشرط الأولي لتأسيس تقاليد الحوار ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة<sup>(٥٨)</sup> وقد تابع عدد من الاساتذة العرب جهود على أومليل وقدمت عدة دراسات حول إسهاماته نذكر منها : "سنوات التكوين المبكر" عزت قرني ، على أومليل التراث والقطيعة ، الدولة الإصلاحية ، كمال عبد اللطيف ، التراث في الخطاب التاريخي ، عبد السلام بنعبد العالي ، التراث والديمقراطية " احمد عبد الحليم عطية وغيرها بالملف الذي أعدته مجلة " أوراق فلسفية " العدد ٥/٤ ديسمبر ٢٠٠١ كما نشير الى اعمال ندوة أومليل والفكر الفلسفي السياسي العربي ، التي عقدت حول فكره بالقاهرة.

يرجع أومليل وجود "الحق في الاختلاف" بالمفهوم الذي يدعو إليه ويدافع عنه إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة وبما أن العقليات هي ورائه لماضي مديد، هو الذي شكلها وكيفها. وبما أن العقليات بطينة التغير. فقد رجع إلى تراثنا الثقافي ينقب فيه ويحلله لمعرفة ما إذا كان مساعدا - أو عائقا - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف<sup>(٥٩)</sup>. تلك هي الغاية التي يسعى إليها أومليل من عمله.

ب: التريكي: فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه "قراءات في فلسفة التنوع"، وكتابه "فلسفة الحداثة" شارك فتحى التريكي في أعمال ندوة "الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر" بدراسته "الحداثة وفلسفة التنوع"، والتي يتحدد فيها موقفه على الوجه التالي: إن مستقبل

الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير، وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولة العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف<sup>(١٠)</sup>.

وإذا أردنا تناول موقف التريكي من الحداثة والتي تتمثل عنده في فلسفة التنوع "الاختلاف"، علينا أن نوضح الأسس التي تقوم عليها والتي قدمها لنا عام ١٩٨٨ في كتابه الذي يعد محاولة البيان النظرية الجديدة التي تبلورت في الدراسات الفلسفية، والتي يهدف بها أن يهتم في معالجة الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد، لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولة جديدة تتحكم في تجليات الفكر. وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش في العالم العربي عصرا نهضويا حقيقيا. والنهضة عند التريكي تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه "جدلية العودة والتجاوز" تلك الجدلية التي تضمن لنا في آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبيجابيتها، وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات<sup>(١١)</sup> فهو يهدف - مثلما نهدف نحن جميعا - إلى توحيد العالم العربي توحيدا لا يقضى على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقليته، وحرية أفراده، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) في التفكير قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التي تحتمل توحيد المعارف توحيدا تصفيا قد يؤدي إلى كلية النظرة وكنيائية الممارسة<sup>(١٢)</sup>.

يقدم لنا التريكي فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا يكمن في تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هدف الخطيبي في النقد المزدوج يتجه إلى نقد كلية الفكر الغربي وحرية الإنسان العربي لكنه يختلف عنه في نفس الوقت حين يربط ذلك بجدلية العودة

والتجاوز ، أنه على عكس الخطيبي يجمع بين انجازات الفلاسفة العرب وجهود الفلاسفة المعاصرين ، لكنه لا يكتفي بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكر التنوع إذن هو إسهام في إيجاد "البديل الفلسفي" عن طريق ما أطلق عليه جدلية "العودة والتجاوز".

يتضح لنا أن ما يقصده التريكي بالتنوع هو فلسفة الاختلاف، فهو وإن كان يستخدم المصطلح الأول عنوانا لعمله ويستخدمه بمفرده في مقدمة الكتاب، فإنه يعود في حديثه عن معقولية التنوع ليقترنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهما نفس الشيء: "فالاختلافات والتنوع يؤدي... " (١٣). "إن الفلسفة ستكون خلافة للتنوع والاختلاف" (١٤)، "حق الاختلاف والتنوع..." (١٥). إن التريكي يؤسس مشروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التي ظهرت في العلوم الطبيعية جديدة في كنهها ومتنوعة في عملها، إذ أنها تفتح آفاقا جديدة في نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما تجعلنا نعطي أهمية كبرى إلى الجزئي، وإلى الممكن وإلى الصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة في تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن "منطقية العقل المتنوع" ستحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمي. إذ إن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعي والاجتماعي أهمية قصوى في فهمنا لطبيعتنا، وأن "العقل الموحد" قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر. لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة. (١٦) ويسعى مفكر التنوع والحداثة لتطبيق أفكاره على الواقع العربي ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب في الوحدة ، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوي المبني على الهيمنة والخطورة والاستبداد.

فالتصور العلمي لتحقيق الوحدة العربية عليه. فيما يرى - أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمي للوحدة توظيف هذا التنوع للاستفادة منه في وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة في التنوع هي السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفي الآن نفسه تقضي على النزعة السلطوية التي صاحبت تجارب الوحدة في الماضي (١٧).

إن ذلك يعني، أن مقومات الفكر الوحدوي العربي في تنوع الثقافة العربية، وفي

تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانقياد إلى هيمنة النموذجية الغربية التي استولت على كل الفضاء العربى. ويتفق مع أواميل فى أن فلسفة التنوع (الاختلاف) توضح لنا على الصعيد السياسى إنتاج حركة تحررية ديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العريضة ديمقراطيا وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمقولة التنوع<sup>(٦٨)</sup>.

ومستقبل الفلسفة عند التريكى يكمن فى الانفتاح والتنوع لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمى والتقى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية<sup>(٦٩)</sup>.

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية ، ويعلم حضور العالم الثالث فى نفس الوقت الذى يحدد تدهور الغرب. إن تلك الفكرة المحورية التى كتب عنها حسن حنفى كثيرا وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكى. فكلهما يرى بلغة مفكر التنوع "أن الفكر الكونى والكلية خاصة أساسية للفلسفة الغربية، باتقراضها ينقرض الفكر الغربى المهيمن. فلو ألقينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخلط بين الكلى والشامل والكونى وبين الفكر الغربى الضيق؛ لأنها تعد أن العالم ينحصر فى الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربى المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض<sup>(٧٠)</sup>.

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعائها ومعتقلى أفكارها من العرب هى الوحيدة التى تستطيع تحطيم النموذج الأوروبى المهيمن للفكر والفلسفة. ويعبر التريكى عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله "الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التى تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هى التى تولد الفكر المبدع، والفكر الإبداعي الأصيل هو الذى يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. ففلسفة التنوع هى فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهى فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربى؛ لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات<sup>(٧١)</sup>.

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة فى دراسته "الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة"؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: "هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفى، وتعدد واختلافه. كذلك فإن فلسفة الحداثة التى يعرضها علينا هى إسهام فى الحوار

الذى احتد الآن فى العالم العربى حول مصيرنا المشترك، فمهمته أن يقوم بطريقة نقدية مفتوحة للبحث عن معنى وجودنا بإرتباطه الوثيق بالإبداع والاختلاف. إن التريكى الذى يسعى لفهم أزمة التفكير والوعى فى الوطن العربى يحدد لنا فى الفصل الثانى من كتابه والذى عنوانه "الحداث والهوية" بعض الأسس التى يرتكز عليها عمله هى:

١- البحث عن تاريخية الإنسان العربى الحالى من خلال حضوره فى العالم، ومن خلال تصور عام لحركة الذات والتاريخ.

٢- فهم الواقع العربى الحالى من خلال نظرة ترفض الوجودية الضيقة وتكرس فلسفه التنوع.

٣- تصور استراتجية ممكنة للخروج من أزمة الوعى العربى والمتمثلة فى تهافت فكرة إثبات الهوية فى البحث فى الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية عن مقومات الخطاب الديمقراطى المفتوح<sup>(٧٢)</sup>.

ويمكن لبيان ذلك الرجوع الى الملف الذى أعدته مجلة "أوراق فلسفية" حول التريكى العدد الثانى (يناير - يونيو ٢٠٠١) والذى يتضمن عدة أبحاث هى: "المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة" الزواوى بغفارة، "من فلسفة التنوع الى فلسفة التاريخ" بن مزيان بن شرقى الفكر الوجودى ومكثولية التنوع " فوزى العلوى، و "دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث" عبد القادر بوعرفة، ويمكن مراجعة المراجعات التى قدمت حول أعمال خاصة الروح التاريخى عند العرب فى المجلة الفلسفية التونسية.

ويعتقد التريكى أن فلسفة التنوع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستتمى فىنا الوعى النظرى بضرورة غزو مفهوم الحداث لا لتحديد مكوناته واستدلاله وأنماط عمله فى ميادين الفكر والفعل، بل وأيضاً لربطه بميزات مجتمعاتنا بمختلف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فىنا شيئا من القلق حتى نسعى إلى ملء فراغ مازال يميز حضورنا فى العالم وكأته حضور العدم. فالحداث مصيرنا وعلينا فتح كيائنا على تاريخيتنا لا من حيث إنها تربط حاضرننا بجنورنا والحضارات التى تعاقبت علينا فقط، بل وأيضاً من حيث هى انفتاح على الإقبال والمصير<sup>(٧٣)</sup>.

**ثالثاً: تفكيرك العقل والميتافيزيقا الإسلامية:**

### أ: أركون وتفكيك مفهوم العقل الإسلامي

إن عمل أركون الذي يتجاوز نظرية النزعة التراثية (السلفية)، والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقوم في الأساس على النقد كما ظهر في كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي" الذي ترجم للعربية بتاريخية الفكر العربي الإسلامي، وفي كتابته التالية. وهو لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافرا منقبا فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحا سير الأحداث في التاريخ، كاشفا عن الوجه الآخر للأشياء، أي أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفسير، ولا يكتفى بتفكيك الأسس الفقهية، والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني. إنه كما يقول على حرب: يحرث في "منطقة اللامفكر فيه" في العقل الإسلامي بل إنه يتعدى ذلك إلى مساعلة العقل نفسه عن لا معقوله<sup>(٧٤)</sup>.

والمقصود بمنهجية التفكيك، تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، والأنظمة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكيك الأولى يمكن قوله على تفكيك الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية، فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر<sup>(٧٥)</sup>. والحق أن أركون يركز نقده وتفكيكه في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي، أصولا وفروعا وفي مختلف مستوياته وتجلياته بداء من النص القرآني ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات. وكذلك على الاستشراق الغربي ويدافع البعض عن التفكيك عند أركون "فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فباتها توحد من جهة أخرى". إن التفكيك يخدم التوحيد.... والقراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن السمات المشتركة لجميع العقائد<sup>(٧٦)</sup>. خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئا لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي<sup>(٧٧)</sup>. إن التفكيك يسعى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداياته المحتجبة. إنه اشتغال على النصوص بالعمل على تفكيكها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع. يقول أركون - ردا على كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي - "لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون<sup>(٧٨)</sup>".

إن أركون الجزائري - الأصل الذي تعلم في وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليدرس في فرنسا ويحصل على الدكتوراه عام ١٩٦٩، ليعمل بعد ذلك في جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة - صاحب نزعه إنسانية واضحة، ظهرت

مبكرا في رسالته للدكتوراه "محاولة لدراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري" التي صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فيران ١٩٧٠، ١٩٨٢ ثم محاولات في الفكر الإسلامي ١٩٧٣، الطبعة الثانية ١٩٨٤ والفكر العربي ١٩٧٥، والإسلام: أمس واليوم بالأشتراك مع لويس جاردييه، ١٩٧٨، الإسلام دين ودنيا ١٩٨٢، قراءات في القرآن ١٩٨٣، نحو نقد العقل الإسلامي ١٩٨٤ الذي ترجم للعربية بعنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

وقد كتب هاشم صالح - مترجم أركون للعربية والذي يمكن لنا اعتباره معنا توجهها واحدا - في مقدمة ترجمته لكتاب أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" عن "أركون ومنهج التفكير" موضحا أنه قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشونها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ في أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به. ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوجماطيقية، ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بترائيه هو. ومن أجل ذلك ينلأ بضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حدثت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكلت تجاوزا للحدثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتحةا لحدثة فكرية أكثر اتساعا. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث<sup>(٧٩)</sup>. ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على أنه مجموعة مترابطة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمانية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل لزاحة الركاب واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي. ويمكن أن نعطي أمثلة بذلك، فتفكيك المناخ الفكري للمعتزلة مثلا، وخصوصهم الحنابلة يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في حاجاتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم<sup>(٨٠)</sup>.

ومن خلال منهجه التفكيكي استطاع أركون إحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر الإسلامي والعربي، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الراضحة بغداد في الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك في طريقة تناوله لمسألة العظنة في الإسلام<sup>(٨١)</sup>. حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكي يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التي تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني أو



الدينى عن الدينوى<sup>(٨٢)</sup>. فهو يتعامل مع ظاهرة الوحي بعين الناقد ، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصا له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البياتية فضلا عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة والوجود ويمكن ان نقارن عمله هنا بنا يقوم به نصر حامد ابوزيد فى هذا المجال والذي تحتاج كتاباته الى دراسة متأنية لاهمية ما يقدمه من تحليل للنص. ويقوم ناقد العقل الإسلامى بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته موظفا لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكيك<sup>(٨٣)</sup>.

وإذا كان أركون يستخدم مناهج اللسانيات والانثربولوجيا والحريات، ويتفق مع أعلام النقد المعاصر فى موقفهم من الحداثة الغربية وتفكيكهم للعقل المهيمن، يرفض التطرف الوضعى واحتقار البعد الروحى للإنسان والأديان<sup>(٨٤)</sup>. ويرى على حرب - الذى يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لأركون - إن الهاجس الذى يوجه أركون فى مباحثه، وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدى عقلانى حر على ساحة الفكر العربى والإسلامى. يقول الحق إننى منذ أطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك فى نهاية السبعينات، أدركت أننى إزاء مثقف إسلامى بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممنوع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أننى إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن فى المصطلح والأداة، أو فى المنهج والرؤية، أو فى التوجه والرهان<sup>(٨٥)</sup> وأركون هو أبرز مفكرى النص القرآنى والعقل اللاهوتى الذى جسده أو أنبنى عليه<sup>(٨٦)</sup> ويعرض حرب لمشروع أركون نقديا تفكيكيا، معترفا فى نهاية بحثه بدينه لأركون مؤكدا فضل مترجمه هاشم صالح "فالرجلان متضامنان متعاونان فى العمل على إحياء الاجتهاد فى الفكر الإسلامى المعاصر"<sup>(٨٧)</sup>.

ومن هنا علينا إن نكمل حديثنا عن تفكيك العقل الإسلامى عند أركون بتناول تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية عند صالح ويمكن فى السياق الإشارة الى ما كتبه عبدالله اللاوى عن " التاريخ والاختلاف عند أركون المخيال ضد العقل " ضمن الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام ، كذلك اعمال ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية والملف الذى نشرته مجلة " أوراق فلسفية " العدد التاسع ٢٠٠٤ والذى يتضمن بحوث متعددة ، تعرض للقضايا التالية : "من نزعة الاسنة الى العقل

الاستطلاعى" عبدالرحمن الحاج ، نقد العقل الاسلامى السؤال التاريخى الاجتماعى " رضوان جودت زيادة ، قراءة فى رهاتات المعنى " عبد الامير كاظم " أركون ومحاولة الخروج من السياق الدوجماطيقى " فيصل غازى ، " أركون والاستشراق فى ماله الأمريكى " غسان اسماعيل ، " والاسلاميات التطبيقية تقيض الاستشراق " موفق محادين ، وقضايا منهجية فى قراءة التراث " رشيدة محمد رياحى وأركون وأشكالية تحديث العقل الاسلامى .

#### ب: تفكيك الميتافيزيقا العربية الإسلامية

يعطى هاشم صالح عنوانا جانبيا لدراسته فى العدد الذى خصصته مجلة "الوحدة" للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو "مدخل أولى لتفكيك المثالية والميتافيزيقا فى المناخين الأوروبى والعربى الإسلامى" من أجل بيان دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكيك الميتافيزيقا فى التراث الفكرى للغرب من خلال نيتشه وهيدجر. ومن الواضح أن الخط التفكيكى الذى يفضلته هو خط نيتشه وليس خط هيدجر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام واقعية تخص واقعا المعاش أكثر مما فعل هيدجر<sup>(٨٨)</sup>. أما هيدجر فهو الذى اخترع مفهوم التفكيك (التمير) ، وقراءته لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تفيدنا يوما فى قراءة تراثنا الفلسفى والميتافيزيقى الخاص. ويقدم صالح فى القسم الأخير من عمله توضيحا أوليا عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا فى تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالى الميتافيزيقى "من أجل تحمل مسئولية الواقع العربى من قبل فكر فلسفى جاد ومسئول يقوم لأول مرة بتفكيك العقل الإسلامى الكلاسيكى والفكر الميتافيزيقى فى أن معا"<sup>(٨٩)</sup>. وهذا يشكل فى رأيه خطوة أولى لا بد منها على طريق التحرر وتدشين الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التى جرت على المسرح الفرنسى، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته فى التفكيك التى استعارها من هيدجر ثم طورها متخذاً موقفا نقديا من دريدا موضحا كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت.

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجى الذى تربى عليه فى الخمسينات من هذا القرن، ثم الابستمولوجيا وفلسفة العلوم التى حلت محلها تدريجيا - والتى تبدو أكثر اقناعا وصلابة - ثم الألسنية والسيمولوجيا والبنويوية، فى مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كغيره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث

الفلسفى والمنهجية التفكيرية عند (دريدا) والاركيولوجية (فوكو) تاتى لتحل محل  
المنهجية الفيلولوجية والتاريخية ، والتفكيك اصطلاح استعاره دريدا من هيدجر ،  
وهو يعنى به تفكيك التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناء الأولية  
الأساسية من أجل معرفة الكيفية التى تشكل عليها، وتبيان عدم بدهته، وبالتالي  
تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره، والتفكيك بالإضافة إلى ذلك، كما يخبرنا صالح فى  
دراسته التمهيدية لحواره مع اركون - بالعدد الثالث من مجلة الوحدة - يمثل حجر  
الزاوية للعلوم الألسنية والسيميولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا - فى نظر صالح  
- هى أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التى اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل  
والتفسير: أى تفكيك كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبة  
التي أنبتت عليها أو تمحورت حولها (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا راح يخلط بين  
الخطاب الأدبى والخطاب الفلسفى، ويرى أن هدم الحدود المرسخة بينهما هو إحدى  
مهام حركة التفكيك ، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجم الخسارة  
النتيجة من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى  
إفقاذه خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة فى عصر ما  
ومجتمع ما. كما أنه يعنى قطع الأواصر والعلاقات بين الفلسفة والطم، وبحول  
الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعري أو أدبى ليس له أى معيار خارج إطار  
مرجعياته الخاصة. وهكذا يدخل فى نوع من التجريد المعمم أو التعميم المجرد،  
ويروح يلف ويدور ويتلهى بخلق المصطلحات التى لا تستند إلى أى واقع يبررها،  
ومثل هذا الموقف من التفكيرية سنجدّه أيضا لدى حسن حنفى فى تناوله لها  
باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربى<sup>(٩٠)</sup>.

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختلاف الأنطولوجى  
والخروج من الميتافيزيقا، أى الأنطولوجيا الشيولوجية ممهدا لعرض المحاور التى  
سيطرت على الفلسفة العربية الإسلامية<sup>(٩١)</sup>. وشكلت ما يدعوه بالميتافيزيقا  
الإسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا فى المناخ الأوروبى المسيحى بهدف  
استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقى فى كلا المناخين الفكرين، وذلك  
من أجل تجاوزهما والدخول فى المناخ العقلى للعصور الحديثة.

وينتهى صالح إلى الحكم على دريدا - على الرغم من نجاح بحوثه الأولى،  
ومنهجيته فى التفكيك - بأن حركته قد توقفت فيما بعد؛ بسبب انغلاقه داخل الجدران

الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التلويل التي أدت به في نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع<sup>(١١)</sup>. ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوربي والعربي الإسلامي. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكيك لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وهذا يعنى أن هاشم صالح على الرغم من إرباطه الوثيق بلركون، إلا أنه أدار تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا في دراساته، أى أنه قام بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد أركون ويكمّله.

#### رابعاً: نقد وتفكيك العقل الغربى

##### أ: مطاع صفدى: والتأسيس فى المختلف

نعرض فى هذه الفقرة لاتجاه رابع فى التفكيك ينطلق مثل الخطيبى من النقد المزدوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربى، وهو اتجاه يضم: مطاع صفدى، وكاظم جهاد، وعبدالعزیز بن عرفه، وكل منهم يتوقف إمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقداً مستمرا وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرحاً للسؤال الانطولوجى الذى يعيننا كما يعنى الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف فى ألا تجعل من نفسها مذهباً وإلا تدخل الإكاديميات والمتاحف، وحافظت على استقلالية سؤالاتها. هكذا كتب مطاع صفدى الكاتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة الذى كرس جهوده فى أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة فى مجلات: "الفكر العربى المعاصر"، "العرب والفكر العالمى"، وفى مشروع الإنابيع لنقل نصوص هذا الفكر، وفى كتابه "استراتيجية التسمية"، ثم "نقد العقل الغربى؛ الحداثة وما بعد الحداثة".

ينطلق صفدى من برنامج المنشور فى العدد الأول من مجلة الفكر العربى المعاصر من محاولة النظر فى أزمة الثقافة العربية المعاصرة التى يتلمسها فى النتائج التى أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعقباتها وحصيلتها آثارها فى تقدم الوعى العربى. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معاناة الثقافة والمثقفين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل اتفلق وتمايز بينها وبين المعاناة عندنا<sup>(١٢)</sup>. وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة ببضعة أقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون طبقات ولا أحزاب ولا امبراطوريات شق فكر الاختلاف طريقه، كما كتب فى العدد التاسع من "العرب والفكر العالمى". ويلتئ كتابه "نقد العقل الغربى: "فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة" ليعطن المشروع الثقافى الذى تبلور فى

مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التى أطلق عليها عنوان النياييع.

يتساءل صفدى فى كتابه تساؤلا هاما هو: هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربى حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافى الغربى، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعمارا معاكسا، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميهاها استقلال. فى حين كان الغرب يغرب العالم كله، ويستولى علينا عبر إنبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، فى أشياءه والأعيه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقة. وعلينا أن نشرع - على الأقل - فى فهم الآخر ذى الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومى كله، وأن نقرأ العقل الغربى بعينه فهذا يعنى أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة فى نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نحال أننا نرى هذا العقل إلا وهو فى حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقفه فهو يوجد فى نقده وليس فى موضوعه<sup>(١٤)</sup>. وفى الوقت الذى جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيكه فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إن لم يكن ذات معاصرة وجوانية من داخل خطاباته نفسها، ومع ذلك فإن قصة العقل الغربى مع ذاته ليست أمثلة للآخرين ولا نموذجا للتقليد، لكنها هى كذلك قصة للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وإن تقرأ بغير عيون والسنة أبطالها وحدهم فهى تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يفارق الامثال مع أصنامه ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط - عدم جهله أو تجاهله أو رفضه - يصير نقد العقل الغربى هو نقد العقل العربى<sup>(١٥)</sup>.

وهذا ما جعل جميل قاسم الذى يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد - باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة إبستمولوجية - يضع محاولة صفدى "نقد العقل الغربى" فى إطار التفكيك، فهى المحاولة الوجودية الثانية بعد "الزمان الوجودى" فى الفكر العربى المعاصر، طورها صاحبها فى انفتاح منهجى على مختلف التيارات النقدية الغربية المعاصرة، ليس من موقع المشكلة والمصاعره وإنما من موقع ثقافى ندى يستحضر الآخر ذاتيا دون أية عقد<sup>(١٦)</sup>. ذلك أن صفدى يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يوناتيا فحسب لكنه وراء كل حادثة إذ إنه فكر الممكن وحده<sup>(١٧)</sup>.

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربى. والسؤال العربى للفلسفة يبقى بنظر صفدى سؤالا خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذى تحياه الفلسفة المعاصرة فى خطابها التقليدى، إنما يعبر

عن شعور الفلسفة المحترفة بضياح صلتها بالفلسفة، ولذلك يتأرجح السؤال العربى للفلسفة بين أن ينضوى تحت خطابها التقليدى، أو أن يقف وحده فى العراق ويشترك فى معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره فى البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقتنع السؤال العربى للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرائية وهو له ذات الهم الذى يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفى عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتى جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها فى اللحظة المعاصرة الراهنة، ومن هنا يرى صفدى - ومفكرو الاختلاف العرب - أن السؤال العربى يدخل للفلسفة وهى فى مأزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف والحادثة<sup>(٩٨)</sup>.

إن صفدى الذى جعله مقدمة كتابه بعنوان "التأسيس فى المختلف" يقف فى الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام "مغامرة الاختلاف والحادثة" وفيها يشير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذى فسر إعلان هيدجر عن عصر انتهاء الفلسفة، بأنه العصر المعاصر / منذ الستينيات / لسقوط أيديولوجيا الغرب ، باعتباره محل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف منطقاً مختلفاً عن كل من منطق الهوية ومنطق الجدل وأنه يحاذر أن يقع فى وصفه للمختلف فى تهلكة التعريف اللاهوتى المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا هو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التى يقترحها دريدا تتطلب أن نتتبع المختلفات وهى فى حركيتها وعفويتها دون أن نقصرها على التخلّى عن فرادتها.. وأن أتباع المختلف هو أفضل ما يودى استراتيجية إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر<sup>(٩٩)</sup>.

وعند صفدى يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فإمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذى يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذى هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتى فى الوقت الذى تهافت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطاته، وفى هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدى - كما كتب حمادى الرديسى - الذى أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيكى باعتباره أحد أهم تعبيرات الحداثة الغربية<sup>(١٠٠)</sup>.

ب: قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون:

ويأتى فى نفس التوجه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد الذى عرب دريدا وكتب عنه . يعرض كاظم جهاد - مترجم " الكتابة والاختلاف " (١٠١) لدراسة دريدا؛ التى قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهو تصور صيدلانى تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة تارة، ثم لا تفتأ يرجع إليها، وتلتبس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعمل من شأنها عندما تجرد من معناها الصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزدواج فى التعامل مع الكتابة إنما يوجه - كما يثبت دريدا فى مجمل أعماله - الفكر الغربى الذى يرى هو فيه فكرا ميتافيزيقيا، ويظل فضل أفلاطون وتميزه فى هذا المتن الذى كان هو البادئ لتأسيسه ماثلا فى كونه قد وعى هذا الإزدواج (١٠٢).

ويرى جهاد أنه لن يكون لآى تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبانة فيه عن الكيفية التى يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقيا، ويتأسس بكامله أو يكاد على هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم الكتابة على الكلام. يكشف دريدا عن أن الامتيازات المعقودة للصوت على حساب المكتوب تجدها حاضرة لدى أغلب مفكرى الغرب الذين يعملون جميعا من هذه الناحية فى أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف فى لحظات أساسية فى فكر الغرب الحديث من هيجل حتى هوسرل فسوسير حتى ليفى ستروس مرورا بروسو. فهيجل كما يوضح دريدا فى "البئر والهرم" (هوامش الفلسفة) يتبع حركتين تفضيلتين أولا الصوت على الكتابة حيث يعتبره هو الأكثر إبانة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قربا من الصوت (الالفبائية) على الأيدوجرامية (١٠٣) ودى سوسير الذى يرفعها إلى علم الكتابة يجعلها فاعلية ملحقه بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريدا عند تصور سوسير للكتابة فى عدة مواضع فى "الجراماتولوجيا"، و"مواقع" و"هوامش الفلسفة" وقد أظهر دريدا فى "مواقع" أن إضافه سوسير تتمثل فى نقطتين: الأولى اضطلاعها بدور نقدى حاسم إذ أبانت عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الدال وأنهما وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هى العلاقة. والثانية إنه يرفض اختزال "جوهر" الدال اللغوى إلى عنصره الصوتى (١٠٤).

ويعرض "جهاد" لموقف "دريدا" من "كلود ليفى ستروس"، الذى سعى إلى استنطاقه، والعمل على تفكيكه . يقول تتمثل إحدى أهم وقفات دريدا عند العلوم الإنسانية فى جانبها البنيوى فى مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شىء، كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع

الشبكات وإليها ترجع<sup>(١٠٠)</sup>. ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحاً أن الإرتياب من الكتابة دائماً ما يجد لدى روسو إرتياباً مماثلاً ومتناظراً معه من الكلام؛ الذي يزعم كونه حاضراً ومليناً. وأن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن "نمط كتابته الخاصة"<sup>(١٠١)</sup> وكتب ثانياً في "لقاء الرباط مع جاك دريدا" أنه يميل إلى القراءة الشعرية لنصوص دريدا أكثر من ميله للقراءة الفلسفية فيما كتبه بعنوان إلى دريدا (فيما أترجمه) وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريدا للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة، فإن عبدالعزيز بن عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكير على لغة الكتابة العربية، وفي مجالات متعددة في الأدب والموسيقى، والفنون التشكيلية.

ج: عبدالعزيز بن عرفة:

التفكير والاختلاف في الدال والاستبدال

لا يسرى الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبي فقط فهو مرتبط بالكتابة "الأثر" و"الدالة". طبقه الخطيبى على الثقافة الشعبية في المغرب ومارس تفكيرها في "الاسم العربي الجريح"، واستخدم محمد الجويلي في كتابة "الزعيم في المخيال الإسلامي" التفكير لبيان المهنش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامي)، لذا فهو يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيرها علمياً لتتحول من مكاتها في الرفوف إلى مكاتها الجدير بها في وجداننا وعقلنا"<sup>(١٠٧)</sup> وسعى فتحي ورشيدة التريكي في كتابهما "فلسفة الحداثة" لبيان الحداثة والاختلاف في الرسم "حيث تبدو حداثة الرسم في طاقته الكبرى والمتواصلة للتححر والاختلاف"<sup>(١٠٨)</sup>. ويجوب عبدالعزيز بن عرفة - الذي كتب عدة دراسات عن التفكير والاختلاف - حقول دلالية عديدة في كتابه الدال والاستبدال، سعياً وراء الاختلاف في الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفة في مجلة دراسات عربية ١٩٨٨ عن "جاك دريدا: التفكير والاختلاف"<sup>(١٠٩)</sup> وتناول فلسفته في عدة دراسات، وحاوره في باريس<sup>(١١٠)</sup>. وحاول تفكير "ملاح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف"<sup>(١١١)</sup> وجمع دراسته هاته في "الدال والاستبدال" الذي عنوان مقدمته بـ "ملحق" وهو مفهوم دريدى يعنى به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هي حضور لا يفتأ "يلاحق" مواعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (في الملحق) أن تشبثنا بالدال يعنى التصدى للميتافيزيقا التي تغيبه، ويعنى بالاستبدال التحولات التي تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية.



إنه يعنى بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التى تلتقى بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهي منهجية التفكير والاختلاف، "أنه يدفع اللغة إلى قول ما لم تتعود قوله من قبل، وفى هذه الحالة يتحول الدال الكتابي إلى مغامرة مع المجهول ليفصح عن المكبوت، وليكشف عن سحيق الذات محررا طبقاته الواحدة تلو واثر الأخرى". ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع<sup>(١١٢)</sup>.

وهو مثل كل مفكرى الاختلاف العرب يؤكد على أن عمله ليس استنساخا للحدث الأوروبية، كما قد يتهمة البعض بذلك، لأنه ينطلق كما يخبرنا من مصادر (قابلة للنقاش) مفادها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الإيقاعي وجرسها النغمي<sup>(١١٣)</sup>.

إن بن عرفة الذى يعلن انتماءه إلى مفكرى الاختلاف، يشير إلى مفهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفى من طرفه إلى أقصاه، وثورته أو جذبه مرتين بالحقل المعرفى الذى ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال والاستبدال التفكيرية، كما تتضح فى دراسته الأولى "جاك دريدا: التفكير والاختلاف" تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. وبين لنا بن عرفة "أن صيرورة التقويض التى يتوخاها جاك دريدا ليست نفيا وليست نقدا. إنها فقط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادى. لأنها ترافق كل إصرار فى الحضور الذى لا ينفك يتأكد". وفى دراسته "الكتابة: التفكير والاختلاف" يسوق "باسم الاختلاف ومن أجل الاختلاف" خطابا حول كتاب "الصحافة - حب السينما - التليفزيون" لصاحبه الهادى خليل الذى عمرت صداقتهما لحظة طويلة فى زمن الاختلاف<sup>(١١٤)</sup>.

وهو يوصل فلسفة هيدجر فى إطار فلسفة الاختلاف، أنها محاولة فى استكناه ملامح الكينونة لدى هيدجر كجذر أنطولوجى سمته الأساسية الحضور المتشع بالغياب<sup>(١١٥)</sup>. ودراسته لجورج باقاي Bataille مثل دراسته لرولان بارت كلاهما تعامل مع المغامرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذى ظل منفردا مطرودا من حظيرة الانتماء فسقط شهيد فى ساحة الاختلاف. إن دراسته لفان كوخ "ذلك الآخر المغاير" هى مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ فى سياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الأدبى والفنون التشكيلية يعرض للموسيقى بوصفها اختلافا. مما

جعل على حرب الذى يتعامل مع النصوص العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشير إليه ضمن الباحثين العرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكيك ترجمة وشرحا، أو عرضا وتعليقا، أو استثمارا وتأويلا<sup>(١١٦)</sup>.

ويمكن أن نتناول فى هذا السياق محمد على الكبسى، الذى أهتم كثيرا بالفكر المعاصر خاصة لدى فوكو ودريدا كما يتضح من قائمة أعماله: مثل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، وقراءات فى الفكر الفلسفى المعاصر إضافة إلى مسنوليته فى إدارة وتحرير مجلة "مدارات". وهى تهتم كما جاء فى بيان الجمعية التى تصدرها من أول أهدافها "تفكيك أنماط الخطابات لطرق ما لم يطرق من دروب الإبداع"<sup>(١١٦)</sup> وهذا ما يتضح فى الدراسات والأبحاث التى جعل عنوانها "قراءات فى الفكر الفلسفى المعاصر" نجد ذلك فى "التوسير ومنطق الاختلاف"<sup>(١١٧)</sup> و"هيدجر والحدثة"<sup>(١١٨)</sup>.

ويحدد فعل التفلسف عند هيدجر فى الكشف عن معنى الوجود الإنسانى الذى تسربل تحت نزعة أداتية أوقعته داخل حيز الوجود العنى. وضمن هذا المنظور يمكن الكشف تفكيكا لهذه العلاقة وتجريدها من كل ما علق بها من التباسات بذلك ترسم ملامح التشكل الأولى للأساس. ويستشهد بقول هيدجر: "ليست الذاتية هى التطبيق لأن التطبيق يلغى كل اختلاف. أما فى غضون الذاتية فإن الاختلافات تبرز وتظهر"<sup>(١١٩)</sup> وفى دراسته عن "مطاع صفدى ونظام المعرفة" يؤكد أن الاختلاف أساس لنظرية القراءة التى يدعو إليها كما يعتمد اعتمادا كبيرا فى كتابه "فى النهضة والحدثة" على تحليلات دريدا<sup>(١٢٠)</sup>.

وكتب محمد على الكردى فى كتابه "من الوجودية الى التفكيكية: دراسات فى الفكر الفلسفى المعاصر"، دراستين حول دريدا هما: "الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا"، و"الوظيفة الأيديولوجية للصوت: جاك دريدا" ١٩٩٨. فالتفكيك كما يفهمه دريدا ومعظم فلسفات الاختلاف هو تفويض للمنطق الغائى والاستمرارى الذى قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون وحتى هيدجر مروراً بهيجل وهوسرل. إن قضية الكتابة ليست عند راند التفكيكية محض مفهوم أو تصور بقدر ما هى عملية إجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره النقويضى للعقلانية الغربية فحسب وإنما مجمل الفكر الأوربى الموسوم بالحدثة. (ص ١٥١).

ويخصص محمد شوقى الزين أحد فصول كتابه "تأملات وتفكيكاتالصادر

عام ٢٠٠٢ لتناول جاك دريدا وميلاد النص (١٨٥-٢٠٨) والذي سبق ان كتب فيها من قبل حيث نشر دراسة عن "التفكيك : على هامش المعنى والحضور" مجلة التبيين التي تصدر في وهران العدد ١٥ عام ٢٠٠٠ و"الوحدة والتشتت: لارويل في مواجهة دريدا" العدد ٣٩ من مجلة كتابات معاصرة و "صناعة الايهام النصي" العدد ٤٣ بنفس المجلة .

التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعنى الهدم وانما يتضمن ايضا فعل البناء فهو بالاحرى تفكيك وحدة ثابتة الى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمرآبة وظيفتها . فالتفكيك يقتضى التعدد والتشتت بازاحة مركزية توزع المراكز (ص ١٨٩) .

وفي المواجهة بين دريدا ولارويل يرى شوقي الزين ان الاخير يسعى الى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق واليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة الى حد المبالغة . يؤسس لارويل " فكر الواحد " وينبه على انه ليس عودة الى صورة الشمولية الساذجة او التطبيق الدوجماتيقي او الانغلاق الحتمي . ( ١٩٦ ) ان اختلاف لارويل هو اختلاف واحد يضع الواحد في صلب قراءته اللائفسفية أختلاف دريدا فهو اختلاف تشنيتي يزواج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع في جغرافية الاختلاف الغربي وفضاء الغيرية او الاخر العبرى . (١٢١)

#### خامسا: على حرب القراءة التفكيكية في "النص والحقيقة"

نخصص هذ الفقرة لأعمال على حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التي جمعها في مجلدين تحت عنوان "النص والحقيقة". وأصدر المجلد الثالث بعنوان "الممنوع والممتع" وكتاب أخير بعنوان "أسئلة الحقيقة ورهاتات الفكر" ولصاحب "نقد النص" و"نقد الحقيقة" أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قارئ يشتغل على النصوص مساعلة واستنطاقاً، أو حفراً وتنقيباً، أو تحليلاً وتفكيكياً، فالنص عنده بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلاً يكشف فحصه والاشتغال فيه عن أماكن الوجود والفكر معا (١٢٢).

إن مهمته كما يخبرنا بها؛ هي أن يقوم بمساعلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البدايات التي ينبني عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغى

تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية كما يخبرنا. في مقدمة كتابه مداخلات – هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذي لا نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهي تعارض وشقاق، قلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها، والطريق إلى الحق ليس واحدا بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة.. والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالة يقول: "وإذا كان الاختلاف لا يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين الوحي والاستدلال فإنه في نظرنا اختلاف مولد للدلالات" (١٢٣). والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل، هو قهر الكلي.. باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقي والكلي العقلي هو سجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب يقول: "وهكذا أنا تفكيكي في تعاملتي مع خطاب العقل ومطلقاته، بمعنى أنني أخضع للفحص العقل بما هو ذات متعالية تنصف بالقدرة على الربط والتأليف" (١٢٤).

يقدم لنا على حرب في بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص، ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما نقوله وتنص عليه أو بما نعلمه ونصرح به، بل بما تسكت عنه ولا نقوله، بما تخفيه وتستبعد، أي أن علينا كما يرى أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله. ويوضح لنا أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات يجعل الواحد منها يدعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعي نقضه فيما هو يستنتقه أو ينحدر منه" (١٢٥).

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فالقراءة الحية تقرأ في النص المختلف عن ذاته وما يختلف في الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أعنى فاعلة منتجة في الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيبا أو نقصا إنه على العكس إمكان وقوة. يعتمد "حرب" في قراءاته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة. منهج القراءة واستراتيجية التفكيك وفلسفة الاختلاف. يعطينا لنا مصادره والمفكرين السابقين عليه من عرب وأوربيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النص ونقد النصوص ويذكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقاد النص وفلاسفة الخطاب في

الغرب : ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلا عن الباحثين العرب.  
وسوف نتعرف على استراتيجية "حرب" في التفكير كما تظهر مطبقة في  
دراساته حيث يشير إلى منهجه في سياق قراءته لنصوص غيره. فهو في تفكيره  
لنص مقدمة في علم الاستغراب في دراسته "حسن حنفي: مشروع فكري مثلت  
الجبهات" يقول: "أنا لن أنقشه في القضايا الرئيسية التي يطرحها، ولا أنظر في  
المسائل المهمة التي يعالجها، بل أبدأ بالهامشي، والعرضي وأهتم بالمهم الذي لا  
يلفت النظر ولا يستأثر بالنقاش... ولهذا فبنتي لن أهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل  
أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقبا عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجما بذلك مع  
المنحى الذي أنحوه في تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكير<sup>(١٢٦)</sup>."

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكير بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا  
الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكون إلى  
الوحدة والتأليف وإلى التماسك والعقلانية يقول: إن خطاب الهوية فقد حجبه  
ومصادقته ومآله أنه ينبغي أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكير  
تلك الكليات المتعالية.. والتفكير يعني هنا نبش المنسى والمكبوت، والانتفات إلى  
الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوى عليه الكلام من  
الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفى، نفى الواقع وحجب  
الكائن<sup>(١٢٧)</sup>.

والتفكير هو في المحصلة ، تفكير طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات  
المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر.  
ويحتل أركان منزلة خاصة في كتابات حرب الذي يفرد له أكثر من دراسة، فهو من  
مؤسسي نقدا لنص الذين يشير إليهم حرب ويتابعهم، ويعطن اتفاقا معه في القول  
بحرية البحث والفكر، وتحديد حرية الباحث المسلم في أن يقوم بتشريح التراث  
الإسلامي وتحليله أو تفكيره، وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركان التفكير  
بالقول بأنها تؤدي إلى تفكير الهوية، وضياح المعنى، فإن "حرب" يرى أن الإقرار  
بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما تظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى  
الاختلاف بوصفه ضلالا أو انحرافا بل بوصفه طريقا آخر أو مذهباً آخر أو اجتهدا  
آخر<sup>(١٢٨)</sup>.

إن التفكير يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكير الخطابات وفك  
عري النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفا لها بقدر ما

هو تعرية آليات وكشف أقنعة إنه تفكيرك متعاليات تفعل فعلها في طمس الكائن والحدث عن طريق التفكير نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغايير، ونهدف إلى المختلف، القراءة في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بياته. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أى مختلفة عما نقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه ومنتجة باختلافها واختلافها بالذات<sup>(١٢٩)</sup>. وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريداء الذي يسعى بمنهجه إلى تفكير المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفي "نقد الحقيقة"، الجزء الثاني من "النص والحقيقة" يقدم لنا دراسة طويلة في "الاختلاف" ساعيا للانفتاح على المختلف، ومحاولة التفكير فيه والسعى إلى قول حقيقته، موضحا إشكالية الاختلاف الذي يعنى:

أولا: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتى، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها أى قبول الآخر والاعتراف به ، ويعنى.

ثانيا: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا على أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعى والانتلاف ثقافى. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبين لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف فى الاجتماع الإسلامى وتحليله مفهومه فى النص والخطاب، وينتهى بالحديث عن واقع الاختلاف الذى تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن "حق الاختلاف" لعل الاعتراف بحق الآخر فى أن يكون مختلفا هو الطريق إلى الوحدة والانتلاف.

ويعرض للاختلاف فى الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسى "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التى واجهت وتواجه العقل العربى الإسلامى"<sup>(١٣٠)</sup>. ويشير حرب إلى "اختلاف التفسيرات والقراءات" وإلى الاختلاف فى الفقه والكلام ثم فى الفلسفة والنصوص وفى الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفى من دائرة الأعيان، ويمكن أن نعثر على المختلف فى الخطاب من منظور قرآنى، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضا. فقد تحدثت الآيات فى أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف فى الأشياء والكائنات<sup>(١٣١)</sup>.

وعن "حق الاختلاف" يرد على الاعتراض الذى قد يوجه إلى مثل هذه القراءة بأن ذلك يعد تفكيكا للهوية. فنحن لن نرأب الصدع الذى يشق الوعى

والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. يقول فى دراسته "اللاهوت والناسوت" علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف لا بوصفه تنوعا وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطى. لا مجال إذن للحديث عن شىء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق وعلى العرض والآخر<sup>(١٣٢)</sup>.

وفى كتابه "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" يخبرنا إن عمله هو استنطاق نص أو مسألة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الجفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التى يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل<sup>(١٣٣)</sup>. إن ما يقوم به فى القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات لاستحضار المغيبات، هذه العملية التى يسميها جاك دريدا "التعويم" فالقراءة تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه<sup>(١٣٤)</sup> ويتوقف أمام فلسفة هيدجر التى جعلت القول فى حق الاختلاف أمرا ممكنا فما فهم هيدجر الهوية تطابقا أو تكرارا وماثلا بل فهمها اختلافا يخترق الذات وتعارضها يقوم فى صميم الكينونة<sup>(١٣٥)</sup> ويبين فى "قراءة فى سيرورة الفلسفة" إن الإنسان الغربى بقدر ما مارس منطقة وحضوره ومركزيته ال به فكرة الفلسفى فى لحظته الراهنة إلى التفكير والتشظى والمغايرة<sup>(١٣٦)</sup> ويختتم عمله هذا بقوله مبينا هدفه ووسيلته "إن هذه الكتابات هى تفكيات وأنا أعترف ثنية وثالثة بأننى أشرح وأفكك. ولكنى استدرك قائلا: إنى أفكك المقولات والمفاهيم سعيا لفصل ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع<sup>(١٣٧)</sup>.

وتلك المهمة هى التى يحددها لنا فى كتابه الذى يمثل المجلد الثالث من "النص والحقيقة" والذى أصدره بعنوان "الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة" حيث يعرض فى مقدمته لاستراتيجيته فى القراءة وطريقته فى التفكير أو فى التعامل مع الأفكار. موضحا أنها استراتيجية مثلية، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، الأول يرمى إلى الكشف عن مراد المؤلف ومغنى الخطاب، وغالبا ما يستعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة التأسيس، ولتق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. بينما التفكير يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته به يجرى التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطق الخطاب إلى ما

يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبدايات<sup>(١٣٨)</sup> وهذا ما يعيده ويكرره حرب في فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية .

إن "حرب" إذن من أنصار التفكير كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكير ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو، دولوز، دريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة الذي يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكي.. لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحا وعقلا نيرا كما يتطلب شجاعة وزهدا ووعيا مضادا بالذات<sup>(١٣٩)</sup>.

### سادسا: التفكيرية والآخر

أ : التفكيرية بداية النهاية للوعي الأوروبي.

يتناول حسن حنفي "تكوين الوعي الأوروبي" في عدة فصول يخصص السادس منها لما أطلق عليه "بداية النهاية"؛ حيث يعرض لبعض التيارات ومنها "الفلسفة التفكيرية"، وذلك في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" في هذا السياق يقدم حنفي التفكيرية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيرية عنده قد تكون آخر صرخة للوعي الأوروبي قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت في فرنسا عند أشهر ممثلها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبيا في الولايات المتحدة واليابان تسابقا بينهما في العصرية والحداثة، "وهي نهاية المشروع الغربي"<sup>(١٤١)</sup>.

ينتقد حنفي هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبي والفلسفي، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبي عند بلاشو وأرتو وبين الفلسفة التفكيرية عند دريدا، الذي يمارس تفكيرك النصوص الفلسفية القديمة كي يبدع نصا جديدا يقوم على التفكير.

فكل نص له أثران ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول



والمعاني الثانوية على ما هو معروف في علم الأصول ومنطق المتشابه<sup>(١١٢)</sup>. تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات في كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادرا ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك في تأليفه، والمقال مفكك في فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مسارا وهدفا يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثل والمتفرج، المبدع والمتلقى<sup>(١١٣)</sup>.

التفكيك كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء دق أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعي الأوروبي من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب، ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء وما التفكيك؟ لا شيء<sup>(١١٤)</sup>.

يبحث دريدا عن الفاظ التفكيك وليس الفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكدّه البازعي، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف في العقائد المسيحية.. هل هو تحول الخطاب اليهودي القديم، الخلاف مع باقي الشعوب والتغاير مع باقي البشر والكتابة في ألواح التوراة<sup>(١١٥)</sup>.

ويبدو أنه لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلا بين "التفكيك" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعي الأوروبي والثاني بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية، يظهر التفكيك في عصر تحرر الأطراف من الاستعمار، ونفسخ المركز، وبالتالي تبدو الفلسفة التفكيكية وكأنها مراجعة حساب الوعي الأوروبي لنفسه "يذكر دريدا لفظ (نهاية الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد<sup>(١١٦)</sup>.

يقول هل هي بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعي الأوروبي يبدو

الآن كما كانت عليّة الحضارة الإسلامية في فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضي بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع في فترتها الأولى، الوعي الأوروبي يمر بفترة العصر المملوكي التركي يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، في حين يبشر "التراث والتجديد" بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف<sup>(١٤٧)</sup>.

#### ب: خليل أصول والتفكير

ويمكن أن نضيف في هذا المجال جهود أسامة خليل الذي تعمق دراسة دريدا وقدم "قراءة عربية للبعد الكتابي العبراني في فكر جاك دريدا"<sup>(١٤٨)</sup> وهو في الأصل محاضرة القاها بقسم فلسفة بأداب القاهرة ديسمبر ١٩٨٩ محاولا تقديم "قراءة خاصة بنا من موقعنا الحضاري المصري - العربي"، فيعرض في البداية موقف الخروج العبراني في أعمال جاك دريدا الفلسفية موضحا أولا الموقف العبراني من التراث الأنطولوجي المسمى باللوغو - فوني الغربي<sup>(١٤٩)</sup> الذي يتجلى في منحاه الكتابي الموسوعي الواضح وإحالته إلى هذا الإله الخفي الذي ليس بوسعه تسميته فيشير نحو بـ "هو" وبـ "يهوه" ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهوه الإله الخفي، وإذا كان يهوه هو "الغائب" أو "الغيب" فإن كتابه الأصلي أيضا يعتوره الغياب الدهري المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة في وعي دريدا يكشف عنه خليل هي: يهوه الآخر الخفي المختفي، ثم كتابة المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحفوظة في التابوت<sup>(١٥٠)</sup> تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية الكامنة في قرارة وعي دريدا العبري كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية اللاحقة.

ثم يعرض في فقرة أخرى لأجراس التفكير والفهم الاشتقاقي العبري للأبوكاليبس انطلاقا من كتاب دريدا أجراس وإرسالات، فدريدا في نظر أسامة خليل حبر يهودي في بابل الاختلاف شارد بين أمم تكتب أو بالأحرى أميون يتقلدون الكتاب، يسائل اللامعنى أو المستحيل ويود لو كان له لسان من نار يتكلم به جميع اللغات لينذر ويبشر بالأبوكاليبس فكتابه "أجراس" هو أبوكاليبس الكتابة الغريبة، وكتابه إرسالات أو إحالات هو أبوكاليبس المكتبة الغريبة، والوجه الحقيقي للأبوكاليبس هو الخلاص بالكتاب المقدس وبالكتابة الإلهية فالأبوكاليبس هو جلاء يهوه ومسيحه<sup>(١٥١)</sup>.

## القسم الثانى التفكيكية والنقد الأدبى

### ١- التشرىحية وبدايات التعرف على المصطلح

إن اختيار عبدالله الغذامى عنوان "الخطينة والتكفير" بلخص به التطور من النبوية إلى التشرىحية - ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال "مفهوم الأثر". وهو من الأعمال المبكرة ١٩٨٥، التى تناولت التفكيك فى العربية من منظور النقد الأدبى. وقد أثر الغذامى ترجمة Deconstruction بالتشرىحية، وهى تسمية خاصة به، لم يستعملها سواه فى الدلالة على التفكيك. يقول: احترت فى تعريب هذه المصطلح، ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعى) وفكرت له بكلمات مثل (النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت فى استخدام كلمة التحليلية) من مصدر (حل) أى نقض، ولكننى خشيت أن تلتبس مع (حل) أى درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيرا على كلمة (التشرىحية، أو تشرىح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرأنى كى يتفاعل مع النص" (١٠٢).

ويرى أن انطلاقة دريدا بدأت مع صدور كتابه Garmmatology أى (فى النحوية) (١٠٣). ١٩٦٧ حيث حاول نقد الفكر الغربى متهما إياه بالتمركز المنطقى، وهو الارتكاز على (الملول) وتغلبه فى البحث الفلسفى واللغوى، وفى مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (فى علم الكتابة) يقول: "سادعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا فلن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق فى الوجود، ومكانه معد سلفا، والألسنية ليست إلا جزاء من ذلك العلم العام" (١٠٤).

وأهم ما يتوقف عنده الغذامى هو مفهوم "الأثر" وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدى، أنه مفهوم يعطى هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التى تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيداها كل قراء الأدب. وهى عنده أقرب إلى "سحر البيان" (١٠٥) والأثر هو التشكيل الناتج عن "الكتابة" وذلك يتم عندما تتصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص

ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فيتحول الكتابة لتصبح هي القيمة الأولى. والكتابة هنا - وكما سنعرف في فقرة أخرى - تقف ضد النطق<sup>(١٠٦)</sup> وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهي حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والابتثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثر كبديل لإشارة سوسير، وهو يطرحه كلفز غير قابل للتحجيم. ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تتشكل بها الكتابة. ويصير "الأثر" وحدة نظرية في فكرة النحوية [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل طاقتها عليه. ومن خلاله تنتعش الكتابة<sup>(١٠٧)</sup>.

ومع فكرة الأثر تناول التناص "التكرارية" التي يلغى بها دريدا وجود حدود بين نص وآخر التي تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم "تداخل النصوص"، لأن أي نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر. فكل نص أدبي هو في خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص في وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهي بهذا كله تحمل معها تاريخها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت "التفكيكية" لتؤكد على قيمة "النص" وأهميته، وعلى أنه محور النظر كما قال دريدا إلا وجود لشيء خارج النص، ولأن لا شيء خارج النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل النص لتبحث عن الأثر وتستخرج من جوف النص السيميولوجية المختلفة فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب<sup>(١٠٨)</sup>.

والقراءة التفكيكية (أو التشريرية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة، وفيها يتوجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته من خلال مفهوم "السياق" وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطه ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن ما لا يحصى من النصوص<sup>(١٠٩)</sup>.

## ٢ - التفكيك الأصول والمقولات:

يحاول عبدالله إبراهيم مقارنة فكر دريدا في التفكيك في أكثر من عمل أولها ما جعلناه عنواناً لهذه الفقرة حيث، يرصد المقولات الأساسية له، رابطاً إياها بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلى رسم خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها واندماجها في منهجيات آخر وصولاً إلى تجلياتها في المنهج التفكيكي. إلا أن البحث في اللسانيات وأهميته لا ينسبه البحث في الأصول الفلسفية للتفكيك. ويوضح نقد دريدا للبنىوية قبل بيان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات البنىوية<sup>(١١٠)</sup>.

ويذكر إن عمل دريدا ينهض أساساً على رفض ما يسميه التمرکز العقلي،

داعيا إلى دور حر للغة بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى. لهذا لم يقتصر تأثير على الفكر الفلسفي، بل امتد إلى النقد الأدبي. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملتحمة لبيان استراتيجيات دريدا في التفكيك<sup>(١١١)</sup>.

ويتتبع عبدالله إبراهيم بوادر ظهور منهج التفكيك عند دريدا منذ دراسته عن هرسول ويوضح تأثير هيدجر الذي يعترف دريدا أن دينه له من العمق بحيث يصعب بياته لقد استوعب التفكيك الجهود البنيوية، وكشوفات النقد الجديد والمنهج الذي أرسنه الشكلائية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب "الأصول والمقولات" يرى أنه لا يمكن عد دريدا فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه كما لا يعد ناقدًا، وأن ما ينطبق عليه حقا هي كلمة قارئ لكنه قارئ جديد متسلح بروية فكرية وتاريخية<sup>(١١٢)</sup>.

ويسعى الناقد العراقي إلى بيان مصطلح التفكيك ومحاولة تحديده، فهو مصطلح مضلل في دلالاته المباشرة، لكنه خصب في دلالاته الفكرية، فهو يدل على التهديم، والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقتنن بالمحسوسات والمرنيات، وفي مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة ويستشهد فيها بقول دريدا في أحد حواراته: "إن التفكيك هو حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثا مصطنعا لنبرز بنياته. البنية التي لا تفكر شيئا فهي ليست مركزا ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث، فالتفكيك من حيث الماهية طريقة "حصر البسيط" أو تحليله، أنه يذهب إلى أبعد من القرار النقدي، من الفكر النقدي<sup>(١١٣)</sup>.

ويقف باحثنا أمام المصطلحات الأساسية التي ترتكز عليها استراتيجية دريدا في القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التي تعد مفاتيح فلسفته مثل: الاختلاف، المتمركز العقلي، علم الكتابة، اللغة، النص، الدلالة، القراءة وغيرها<sup>(١١٤)</sup>. وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف وقد أوضح دريدا فهمه له في بحث عنوانه "الاختلاف" نشر في كتاب "الكلام الظاهرة" وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف في الشكل والخاصية. ومفردة *differe* لاتينية توحى بالتنشيت والانتشار والتفرق والبعثرة *To defer* يدل على التأجيل والتأخير والأرجاء والتواني والتعويق<sup>(١١٥)</sup> والاختلاف عند دريدا كما يقول فعالية حرة غير مقيدة "إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى البنية فالاختلاف يوجد في اللغة ليكون أول الشروط

لظهور المعنى<sup>(١٦٦)</sup>.

يقول إنه "التضافر لتأسيس بنية قوة ، ويعمد دريدا إلى افتتاح سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحا بمقولة التمرکز العقلي لتميز نزعة التمرکز الطبيعية في هذه الميتافيزيقا، وذلك من خلال اللوجوس، ويخلص دريدا - كما يخبرنا عبدالله إبراهيم - إلى أن أكثر السبل تأثيرا، التى نهض عليها التمرکز العقلي Logocentrisme فى الفلسفة الأوروبية هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمرکز المنطقي هو فى حقيقة الأمر تمرکز صوتي، ويرجع جنر هذا الاهتمام إلى افلاطون<sup>(١٦٧)</sup>.

و "الكتابة" مفهوم ثالث يعرض له صاحب "المقولات والأصول" ويوضحه فى سياق فلسفة دريدا، الذى يقترح فى مواجهة ميتافيزيقا الحضور - والتى تكونت بفعل "التمرکز المنطقي" المستند إلى "التمرکز الصوتي"<sup>(١٦٨)</sup> أى العناية بالكلام على حساب الكتابة - "الكتابة" أو الجراماتولوجيا؛ وهو عنوان أحد كتبه ١٩٦٨، وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر بقلب أفضلية الكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة وهى حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت أو النقل أنها انفجار السكوت<sup>(١٦٩)</sup>. ومفهوم الجراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر فى دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق إنما بوصفها كيانا ذا خصوصية وتميز، أنها لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن نراها على أنها السبب فى ظهور واقع جديد إلى الوجود<sup>(١٧٠)</sup>.

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة. لينتهى إلى أن التفكير بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالى بهدف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور التى تستند إليها الحضارة الغربية ، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغابر عما أرسته الميتافيزيقا الغربية<sup>(١٧١)</sup>. أما فيما يخص الأدب ، فإن التفكير ثورة على المنهجية التقليدية والبنوية وإذا كان التفكير قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصولا إلى التأويل فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف فى المعانى يمنح الخطابات قوة خاصة لانه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مدارا لاتفاق ذات دلالات كثيرة ويتضح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما هو يغيب فيها<sup>(١٧٢)</sup>.

ويكتب عبدالله إبراهيم عن دريدا مرة أخرى فى كتابه الذى يحمل عنوانا

ديرديا هو " المركزية الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات " الصادر في بيروت ١٩٩٧ في الفصل السادس ، الباب الثالث الميتافيزيقا الغربية ونقد التمركزات الخطابية ( ص ٣١٥-٣٣٦ ) حيث يتناول : ديردا المفكك ونقد بور التمركز في الميتافيزيقا الغربية ، التفكير وفاعلية الاختلاف ، نقد التمركز حول العقل ، الجراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت . وهو يستعين بما سبق ان كتبه حول التفكير ويتوسع فيه وينتهي الى ان مشروع ديردا النقدي ضد المركزية بدأ من دعوة الاختلاف مقابل قول الفكر الغربى بالمثالية ، فالمثالية نتاج الميتافيزيقا التي اقضت كل شئ ، الا ما يتصل بالعقل . فتمركز الروى والتصورات حول هذا المفهوم . انتهى ديردا الى ان التمركز يرجع الى التمركز حول الصوت او الكلام ، وجاء مفهوم " علم الكتابة " ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر. (ص ٣٣٤)

نعد دراسة عبدالله إبراهيم دراسة أولية تهدف إلى غرض التفكير والتعرف بالأصول والمقولات التي قامت عليها فلسفة ديردا. وهو في مصادره - يعتمد على العكس من الباحثين في التفكير في تونس والمغرب - على اللغة الإنجليزية، وعلى المراجع العامة دون الرجوع إلى كتابات ديردا، نفسه الفرنسية حيث يكتفى بالطبعة الأمريكية لكتاب ديردا الكتابة والاختلاف الذي أصدرته مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٨ ويشير إليه أربع مرات.

### ٣- التفكير والنقاد الحداثيون العرب

يناقش على الشرع آراء نقاد الحركة التفكيرية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحداثيين العرب. فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيريين وهو ما أسموه القراءة التفكيرية، ويعرض في نفس الوقت آراء خصومهم، ثم يتتبع آراء النقاد التفكيريين في كتابات النقاد الحداثيين ابتداء من السبعينات تحت اسم الحدائنة، وهو في تخطيطه هذا في دراسته الذي ظهرت بالعنوان الذي استخدمناه في بداية هذه الفقرة ١٩٨٦ يستند إلى ما كتبه محمد بنيس - الذي ترجم أحد نصوص الخطيبى - حول أن مثل هذا النقاش المستفيض لدلالة "حادثة" لم ينبع أساسا من واقع الثقافة العربية، واختلاف الدارسين في هذا المجال مرتبط بنقاش واختلافات

ترد في الأغلب إلى واقع الثقافة الغربية<sup>(١٧٣)</sup>.

يرجع الشرع ظهور التفكيكية إلى دريدا في الستينات من القرن العشرين ، ويوضح أنها لاقت قبولا واسعا لدى النقاد الأمريكيين. ويعدّها من جهة امتدادا لاتجاه الحداثة الأوروبية التي بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن جهة ثانية رد فعل على الاتجاهات النقدية الغربية المعاصرة وخاصة مدرسة النقد الجديد والبنويّة.

لقد انطلق مؤسسو هذه الحركة من الشكوك التي أثارها نيتشه وهيدجر في صحة كثير من المقولات والقناعات السائدة في الفلسفة والحضارة الغربية، ورأى دريدا أن الخلاص من تلك الشكوك لا يتم من خلال البحث الفلسفي أو المنطق العقلي بمقدار ما يتم من خلال أسلوب تحليلي واستراتيجية نصية قائمة على التعامل مع النص باعتباره نشاطا لغويا متعدد الطبقات ". ويقوم الناقد التفكيكي باختراق الكلمات في سياقها النصي قبل أن يقبل الدلالات المرافقة لا باعتبارها مسلمات فلسفية أو عقلية. إن منهجية دريدا قائمة على تحرير اللغة من دلالتها المقيدة بقواعد النحو ووضعها في إطار تحليلي من الفكر والرواية الشعرية<sup>(١٧٤)</sup>.

ويتوقف الشرع أمام الانتقادات التي وجهت إلى التفكيكية من المناهج النقدية الأخرى. فقد تصدى انوار سعد للرد على قراءة التفكيكيين استنادا على ظاهرة شهدا التراث الإسلامي بخصوص شروط القراءة، ويعرض لاعتراض ميشيل فوكو، ويناقش أين تقع الحداثة العربية من هذه المنهجية. والحقيقة كما يلاحظ الشرع أن مصطلح "التفكيكية" حديث جدا في الكتابات النقدية العربية المعاصرة فقد لفت الانتباه عرضان لعمليّن في اتجاه النقد التفكيكي ظهر في مجلتي: فصول والكرمل فقد عرضت سمية سعد كتاب كريستوفر نورس: التفكيك النظرية والتطبيقي في مجلة فصول ١٩٨٤، ونشر كاظم جهاد حوارا أجراه مع دريدا مع ترجمة لاحد مقالاته بعنوان جاك دريدا الاستنطاق والتفكيك في مجلة الكرمل ١٩٨٥<sup>(١٧٥)</sup> وكان عبدالله الغدامي أكثر الباحثين العرب إفاضة في بيان منهجية النقد التفكيكي في كتابه الخطيئة والتكفير ١٩٨٥ وإن كان الشرع يقدم عددا من الملاحظات على عمله

والحقيقة كما يرى الشرع أن المحاولات المشار إليها سابقا لم تكن المحاولات الأولى في تقديم المنهج التفكيكي للقارئ العربي. ويقدم لنا أدونيس باعتباره المبشر بالتفكيكية. لقد ترجم أدونيس بعض نصوص الخطيبي في النقد المزدوج واستخدام مصطلح التفكيك في بداية السبعينات، حيث يرى أن نشوء



حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه في "بيان الحداثة" أكد أن أعظم ما في الفكر الغربي اليوم هو تفكيرك الغرب، وأن هيدجر هو المفكر الأعظم.. وأكد أن على الفكر العربي "الإسلامي" إما أن يقوم بتفكيرك ذاته أو لا يكون<sup>(١٧٦)</sup>. ومن ثم يعد أدونيس المنظر الأول لحركة الحداثة العربية، وبالتالي المبشر للاتجاه التفكيكي في النقد العربي الحديث، وهو غالبا يناقش الحداثة، فاته يناقش منهجية التفكير. إن فهم أدونيس لعملية الإبداع كما يقول هو، أو عملية الكتابة كما يقول التفكيكيون لا يختلف عما يقول التفكيكيون، فهي ليست إلا صراعا مع الثقافة الأسبق أو الذاكرة كما يسميها أدونيس<sup>(١٧٧)</sup>. والمهم فيما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كما كان المنظر الأول للحداثة العربية أو التفكيكية فاته كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعيا لمنهجية في التراث شبيهة بملامح المنهجية التفكيكية وبخاصة في مسألة التفسير والتأويل ولهذا، ما أنفك يقول ويكرر بأن الحداثة العربية ليست وليدة الغرب بل هي في كثير من ملامحها وليدة التراث العربي نفسه. ومن الدارسين أو النقاد العرب التي استهوتهم المنهجية التفكيكية وخاضوا في قضايا تحت اسم الحداثة خالدة سعيد ويمنى العيد وكمال أبو ديب، ويرى الشرع أن لأدونيس أثرا واضحا في هؤلاء النقاد، من حيث نوعية القضايا التي طرحوها، ومن حيث منهجيتهم في معالجة هذه القضايا، ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكار التي قدمها أبوديب في المنهجية التفكيكية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة أن دراسة الشرع من الدراسات التي سعت لاستقصاء التفكير لدى نقاد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدي من التفكير وإن كان الباحث أرجع بداية التفكير في النقد العربي إلى أدونيس فهذا صحيح من وجه وإن كان الخطيبي، وهو ينتمي للأدب والنقد كما ينتمي للسيولوجيا والفلسفة هو أول من عرض للتفكير، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية "الاسم العربي الجريح".

#### ٤- العلوم الإنسانية من البنيوية إلى التفكيكية

في مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، اللعب، العلامة في العلوم الإنسانية" يقارن جابر عصفور بين بحثين ومنهجين وناقدين. الأول "علم اللغة والشعرية" الذي ألقاه رومان ياكوبسون R. Jakobson في مؤتمر الأسلوب واللغة ١٩٥٨، والثاني بحث دريدا "البنية، اللعب، العلامة" الذي ألقاه في أكتوبر ١٩٦٦ في "مؤتمر لغات النقد وعلوم الإنسان" في مركز الدراسات الإنسانية

بجامعة جونز هوبكنز.

بقدر ما كان بحث ياكوبسون إيدانا بالانتشار الكاسح للبنىوية كان بحث دريدا علامة مناقضة على ظهور بداية الشك في البنوية من داخلها وبزوغ فلسفة مناقضة لتفكير المقولات ونقض ما ينطوى عليه التسليم بأقاليم البنية وحيدة المركز وأقائم المنشأ، والأصل، والعلة، والغاية<sup>(١٧٨)</sup>.

ويبين ازدياد تأثير دريدا بالأثر الذي أحدثه نشر ثلاثة من كتبه الأساسية علم ١٩٦٧: "الصوت والظاهرة"، "عن الكتابة"، "والكتابة والاختلاف" الذي يتضمن بحثه المشار إليه، وإذا كان بحث ياكوبسون يضع علم اللغة في أعلى علاقات التراتب بين علوم الإنسان فإن بحث دريدا يستبدل بعلم اللغة الفلسفة، ويقدم النموذج الجديد للفلسفة التي تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام في عالم الاختلاف المرجأ.

ويرى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يتخذ دريدا من كتابات سترأوس مادة يستدل بها على أفكاره الجديدة عن التفكير وأن يتولى تفكير أفكار سترأوس لنقض الأصول المحركة لها أنه - كما يقول - اختيار متعمد أراد به دريدا أن يفك عمد وينقض النظام البنيوي عند واحد من أبرز أعلامه الذين تربطهم بياكوبسون علاقة وثيقة<sup>(١٧٩)</sup>.

وهو كناقذ أدبي وليس فيلسوفاً، مر بتحولات متعددة، يبرز دون أن ينتقد القول عن تأثير دريدا على تيار من الاستراتيجيات الجديدة التي تضع الناقد موضع الند للفيلسوف (بل المنافس) في علاقة معقدة تفتتح فيها الفلسفة على المساءلة البلاغية أو التفكير وتفتتح المساءلة البلاغية على إطراح المركز<sup>(١٨٠)</sup>. وربما يكون هذا التوجه - وهو ما يميز الناقد المصري الذي انتقل من "عصر البنيوية" إلى "البنية، واللعب، والعلامة في العلوم الإنسانية" - مثلاً للكشف عن تطور الخطاب النقدي، على العكس من توجه سعد البازعي الذي يهدف إلى بيان "تحيزات النقد الأدبي الغربي" في دراسته ما وراء المنهج. وهو كما سيوضح اختلاف بين تيارين وتوجهين الأول يفتتح على النصوص ولا يرى غضاظة في تداخلها، والثاني يفصل بين النصوص المختلفة، رابطاً منهجيتها بواقعها التاريخي والاجتماعي والديني.

#### ٥- تحيز المنهج التفكيكي

يناقش سعد البازعي إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضى ذلك فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية مؤكداً على التزام

المنهجى - الفكرى من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفى والمنظومة الإدراكية التى يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالى لها. ويوضح ذلك باستعراض أربعة مناهج نقدية غربية رئيسية هى: الشكلانية، البنيوية، الماركسية، والتفكيك.

يربط البازعى التفكيك من خلال تحليل دقيق بالعدمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له ، فالمفترض أن التفكيك هو المقابل الدقيق لكلمة Deconstruction ولكنها ليست كذلك ، فاللفظة الغربية تعنى نقض البناء أو هدمه Deconstruction (أى اللابنائية) ويرى أن "التقويضية" هى الترجمة الأدق، ولكنه يستمر مع ذلك فى استخدام عبارة تفكيك لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحي لها، وأهمية تحديد التفكيك بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها وبين العدمية بالمفهوم الذى وضعه نيتشه<sup>(١٨١)</sup>.

ويرى أنه أى التفكيك يعبر عن إشكالية حضارية ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حتمى للصراع الفلسفى الطويل فى تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما الطريق الثانى فيدرس فيه التفكيك كجزء من التطور الثقافى الغربى من الشفوية إلى الكتابة. فالتفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابى فى المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية<sup>(١٨٢)</sup>.

وكى يؤكد أن التفكيكيين هم أشد مفكرى ونقاد الغرب المعاصرين وعبا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكهم، يعرض لشهادة الناقد التفكيكى الأمريكى ج. هيلز ميللر الذى يقول: لقد فكرت فى السبب الذى جعل أمريكيا (بخلفيتى البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلا، وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودى، أو التراث العقلانى اليهودى فى أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان فى أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح فى عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزى، نوع من الصراع الذى أحمله فى داخلى بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك فى قدرة أى شيء على التوسط حتى المسيح نفسه<sup>(١٨٣)</sup>. ويعلق متفقا مع تحليل أسامة خليل الذى اشرنا إليه ، على ذلك بأن اكتشاف الناقد الأمريكى لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع رئيسى نحو التفكيك وذاك دريدا خاصة هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدى

## الغربية.

ويشير للعلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسي أدmond جابيه وكلاهما يهودى قريب الصلة بموروثه، أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكير كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي، أى كروية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: "هذه الرؤية اليهودية المغارقة لإيماتها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها الشعري للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أى عدم ثباته فى مرجعية شىء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقه على قصائد جابيه فهى الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة<sup>(١٨٤)</sup> ويشير إلى النموذج اليهودى للرحيل الأفقى الذى وضعه إيمانويل ليفيناس "الفيلسوف الفرنسى اليهودى واحد المؤثرين فى فكر دريدا" مقابل النموذج اليونانى للرحيل الدائرى. ويشير البازعى إلى تأكيد بعض المتخصصين فى الدراسات العبرية على صلة ذلك الموروث بالتفكير. ويستنتج من ذلك أن ميللر لم يكن مخطئا إذن. فوراء انجذابه للتفكير يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتى - اليهودى ضد المقدس فى داخلنا كما يعبر جابيه ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكير دون أن يجر معه قليلا أو كثيرا من المضامين الفلسفية التى قام عليها ذلك المنهج<sup>(١٨٥)</sup>.

## القسم الثالث: تعقيبات ختامية

### الاختلاف والفكر العربى المعاصر.

طرحنا فى بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفى المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربى، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته ومنهجه إلى العربية؟ وهى دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالى، نور الدين أفاية)، وبيان شرعية الاختلاف (على أو مليل) وبيان ضرورة التعدد والاختلاف فى تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكي، أو مليل) وتفكير الفكر العربى بترائه التوحيدى ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال العربى فى ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها فى المختلف بنقد العقل العربى عبر نصوصه (صفدى) ونقد العقل العربى (على حرب)، وأشرنا للتفكيرية والنقد

الأدبي بداية من التعرف على المصطلح (الغذامي) وبيان التفكير أصوله ومقولاته (عبد الله إبراهيم) وعلاقة النقاد الحداثيون العرب بها (على الشرع، وبيان غربية منهج التفكير وتحيزه (سعد البازعي).

وبالطبع لم نتناول في الفقرات السابقة كل من عرض للتفكير والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب" بالدراسة منذ أكثر من عشر سنوات (١٨٦) وعاد ليقدم لنا بحثا عميقا وأفيا عن "التفكير دراسة في المفهومات" (١٨٧) ويكرس جورج زيناتي الرحلة الثانية في كتابه "رحلات داخل الفلسفة الغربية" للولوج إلى منهجية التفكير عند دريدا. وفي رحلة أخرى يتناول اللغة التي تسعى الثقافة الغربية من خلالها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض لذلك التيار الذي يستخدم اللغة ليفكك كل التراث الفلسفي العقلاني. ويتناول ثانيا "فلسفة جاك دريدا البلا مركز" التي تتلاد بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه، أي إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل (١٨٨) وبختي بن عودة الذي يشير إليه في معظم دراساته التي جمعت تحت عنوان "رنين الحداثة" (١٨٩) ويستشهد عبد الله عبد اللاوي بجامعة وهران - بأفكار دريدا، ويجعل أقوال صاحب "هوامش الفلسفة" جزء من نصه. فدراسته "التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر، مواجهات أولية" جزء من عمل مطول بعنوان "التراث والكتابة"، يتناول عدة قراءات لتراثنا ليوضح إلى أي مدى تستمد هذه القراءات جهازها المفهومي وحتى إشكالياتها من سياق نظريات حديثة أو ما بعد - حديثة ليخلص من ذلك إلى نتيجة هي أن تعدد التأويلات لتراثنا ما كانت إلا لتزيده غموضا ولا تقدم إلا وعيا مقلوبا وزائفا بالواقع العربي. ويرى ضرورة فكر الاختلاف الذي لا بد منه. فعن طريقة تفجر القشرة الصلبة للحتميات ونشيد مقبرة للبنىات البالية بواسطة الإنشاء والبناء "للمفهوم" وإنتاجه من الموضوع ذاته وما يطلق عليه "انطولوجية النص" أي تحليل النص بالنص. (١٩٠) ونستطيع أن نذكر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. إلا أن مهمتنا هنا بيان القضايا العديدة التي تثيرها فلسفة التفكير والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. وهي القضايا التي توضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

ويمكن القول أن الكتاب العرب لم يتركوا عملا من أعمال دريدا إلا وتعرفوا عليه ولا جاتبا من جوانب اهتمامه - بخاصة المتأخرة - إلا وأعملوا فيه النظر قراءة ودراسة وترجمة ونقدا. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكثر الفلاسفة المعاصرين

استحوذا على القارئ والمثقف العربى، رغم انه قد لا يكون أهم الفلاسفة المعاصرين فى فرنسا، على الرغم من أن جيل دى لوز قد يفوقه عمقا فلسفيا وكما كانت النيتشوية فى الثلاثينيات، والبرجسونية فى الأربعينيات، والوجودية فى الخمسينيات وربما الستينيات، واليهجية والماركسية فى السبعينيات، والوضعية فى ثوبها العربى فى السبعينيات، والأبستمولوجيا والبنوية فى الثمانينيات.. فبن حريات المعرفة (فوكو) والتفكير دريدا هى اللحن السارى والنفعة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن، ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيرية الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربى المعاصر كما أشار سالم يافوت وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر العربى فى الانشغال بجزئيات وتفريعات المذاهب والاتجاهات الغربية التى تموج بها فرنسا وأوروبا، ومع هذا نجد المتابعة واللهات خلف هذه التيارات تسابقا فى الحداثة وإعلانا للعصرية وكان "التفكير فى الفكر العربى ومتابعة أحدث تياراته فريضة إسلامية" أو قل هو الفريضة الغائبة عند المثقف والكاتب والقارئ العربى. فالترجمات تتابع والدراسات تتوالى تعرض لكل ما يتعلق بالتفكير والاختلاف. ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع الاهتمام التى شغلت من تعرضوا للتفكير، الذى يرجع تقريبا إلى الثمانينات ١٩٨٠ حيث نشر الخطيبى بعض أعماله مثل؛ "الاسم العربى الجريح"، و"النقد المزدوج" والذى ساعد فى نقلها إلى العربية أونيس حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيريين فى العربية. ثم سادت بعد ذلك لدى المفكرين والنقاد العرب فى الشمال الأفريقى من المغرب وتونس الأكثر متابعة للفكر الفرنسى. وهذه المواضع التى اهتموا بها هى:

١- الأصول الفلسفية التى نهل منها دريدا سواء لدى هيدجر، أم نيتشه، أم روسو وصولا إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بنعبد العالى أمام هيدجر. ويقدم تصوره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيجل فى كتابه "التراث والاختلاف هايدجر ضد هيجل" ١٩٨٥، ويعرض عبد العزيز بن عرفة الملامح الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف" ويشير إليه نور الدين افايه فى كتابه "الهوية والاختلاف" وعبد الله إبراهيم "التفكير الأصول والمقولات" كما يعرض هاشم صالح لتفكير كل من هيدجر ونيتشه، ويفضل تفكير الأخير الذى نهض بمهام واقعية تخص واقعا أكثر مما فعل هيدجر.

ومع هذا يختلف أصحاب التفكير والاختلاف فى العربية الذى يحيل بعضهم

إلى الآخر، حيث يحيل عبد السلام بنعبد العالى ونور الدين أفايه إلى الخطيبى، وهاشم صالح إلى أركون، وجميل قاسم ومحمد على الكبسى إلى مطاع صفدى، وكل من على حرب وعبد العزيز بن عرفة إلى السابقين عليهم. أقول يختلفون حول ترجمة أهم مصطلحين وهما التفكير والاختلاف. حيث يستخدم التركي اسم "التنوع" مع الاختلاف ويستخدم مترجموا الخطيبى اصطلاح "الفرق" بدلا من الاختلاف وأحيانا التميز، وبينما ساد مصطلح التفكير والتفكيرية فهناك من استخدم "التشريحية" الغدامى، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد على اصطلاح "اللابنائية" أو "التقويضية" البازعى ومع هذا ساد استخدام المصطلحين التفكير والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات لم تستقر بعد وكثيرا منها لم تجد المصطلح العربى المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهى الذى ترجم حوارات جاك دريدا بعنوان "مواقع".

٢- ويوضح العديد من كتابنا أن ظهور التفكيرية ردا على البنيوية وتوسيعا لها وأن صعود دريدا والمد القوى لأفكاره يرتبط بانحسار كلود ليفى سترواس .. كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد وجابر عصفور فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النص اللاحق من السابق وتداخل النصوص. رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذى يقضى على خصوصية النص الفلسفى.

٣- ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسه. فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبى هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكير. لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكير، وعند أومليل الاختلاف ينتج من وجود نصوص واحدة إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى ويعنون على حرب عمله باسم النص والحقيقة، فهو كما يخبرنا قارئ يشتغل على النصوص حفرا وتنقيباً أو تحليلاً وتفكيراً. وكذلك يفعل محمد الجوىلى فى كتابه "الزعيم فى المخيال الإسلامى" الذى يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيرها. ومهمة محمد أركون التى ما فتئ يقوم بها هى تفكير النص، والنص القرآنى وما قام حوله من نصوص. ويبحث الخطيبى عن نوعية أخرى من النصوص حيث ينصب عمله على النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين أفايه والغدامى فى من البنيوية إلى التشريحية (= التفكيرية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكير النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآنى كى يتفاعل مع النص.

يهدف التفكير إذن عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا على

النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون في كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكير ويأتى على رأس هؤلاء أركون ، وهاشم صالح، وعلى حرب.. ويعنى التفكير أيضا عند معظم هؤلاء تفكير العقل ونقد ومساءلة العقل، سواء العقل الغربى (مطاع صفدى) أو العربى (الخطيبى) أو العقل العربى الإسلامى (محمد أركون).

٤- الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفى والنص الأدبى. وهى سمة يشدد عليها الناقد الأدبى ويشيد بها ، فدريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التى تتضافر ودراسة الألب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والألب سمة أحد مهام حركة التفكير، فإن هاشم صالح ينتقد دريدا الذى لم ينتبه إلى حجم الخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاره خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة. كما أنه يعنى قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى .

٥- وينتج عن التقارب بين النص الفلسفى والأدبى الاهتمام بموضوعات مثل: "الكتابة" لدى كاظم جهاد، عبد الله إبراهيم والغدامى، والوقوف أمام الرمز والدلالة "الخطيبى" الأثر والدلالة، الدال والاستبدال "عبد العزيز بن عرفة" الذى يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون؛ الخطيبى، أفايه عن رولان بارث.

٦- وينتقل الاهتمام ويمتد من الفلسفة والألب إلى الفنون الجميلة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكى عن الاختلاف فى الرسم، وبن عرفة عن فان جوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف.

٧- وينتج عن ذلك أن يبدع لنا اصحاب فكر الاختلاف فى العربية اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبى: النقد المزدوج، الاختلاف الوحشى، ولدى أركون: خلخلة النص وزحزحة الأفكار، ولدى مطاع صفدى: التأسيس فى المختلف، استراتيجية التسمية، ولدى فتحى التريكى "جدلية العودة والتجاوز" وبنعبد العالى "مجازرة الميتافيزيقا" وعند حرب مساءلة العقل عن لا معقوله ، والحرث فى اللامفكر فيه أو الممتنع عن التفكير. وعند أولمىل والتركى، الاختلاف والآخر وحقوق الأقليات والديمقراطية. فمقابل فهم التفكير باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغدامى نجد كثير من مفكرينا يستخدمون التفكير



فى قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة من التاريخ أو الدين أو النص.

٨- يهتم أصحاب فكر الاختلاف فى العربية بقضايا معينة يتراءى لهم أنها أقرب إلى هموم القارئ والمواطن العربى مثل : قضية الهوية والذاتية باعتبارها وحدة لمكونات وكيان لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهوية الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربى (اركون) ولا يمكن أن تقوم فقط على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية (الخطيبى). ومن هنا دعوته إلى النقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا. علينا إذن أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربى كما يرى نور الدين أفاهة تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقترب من العربى، الابتعاد عن الاعتبارات التى تصنفه داخل سلطة مرجعية واحدة وإعادة النظر فى الفئات المهمشة والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكيك عند أركون كما يدافع عنه البعض - على حرب - كما يفكك من جهة يوحد من جهة أخرى، كما أن التفكيك يخدم التوحيد.

فالتفكيك عند حرب يقوم بمسألة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البدايات التى ينبنى عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكل، قهر الكلى. ومن هنا فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى التريكى، وعلى أو مليل. بتأكيد التوجه الديمقراطى وإفساح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتعدد عبد السلام بنعبد العالى، واعتبار الإسلام تركيباً لكل الثقافات التى كانت موجودة فى المجتمعات التى قام بإدخالها إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين أفاهة).

٩- وعلى ذلك نجد من يؤكدون على ارتباط التفكيك ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبى بل أيضاً بالسوسيولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد ؛عالم الانثربولوجيا العربى المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء فى دراسته "التفكيك دراسة فى المفهومات" فى مجلة المركز القومى للبحوث الاجتماعية. والخطيبى فى "النقد المزدوج" يرى أن فى الاختلاف الاجتماعى تقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى وأسس الأخلاقية. وفى دراسته سيوسولوجيا العالم العربى يطالب الخطيبى بإعادة النظر فى أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك الفكر

الاجتماعى العربى.

١٠- وفى الميتافيزيقا تاتى فلسفة دريدا لتحديد بينية ومحدودية وتاريخية المشروع الثقافى الغربى أو الميتافيزيقا الغربية التى تقوم على مركزية اللوغوس. ويعطى ضرورة انفتاح المجال للآخر غير الغربى، وهنا نجد وقفة كبرى أمام القطيعة مع السيطرة الثقافية الغربية (الخطيبي) ومحدودية الفلسفة الغربية (التريكى) ونهاية الوعى الأوروبى وبداية وعى العالم الثالث (حسن حنفى) فنحن أمام لحظة تحطيم النموذج الغربى.

١١- ومن هنا نلجأ إلى الأصول العبرية له. يذكر الخطيبي فى سجله مع فربلومسكى الذى يستخدم مفهوم الاختلاف ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ. ويستشهد سعد البازعى باعتراف الناقد الأمريكى ج هيلز ميللر بأن انجذابه بخلفيته البروتستانتية تجاه دريدا يرجع للشبه بين البروتستانتية والتراث اليهودى، ويعلق على ذلك بأن اكتشاف ميللر لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع نحو التفكير. وذاك دريدا هو أبلغ الشهادات على تحيز مناهج الفكر الغربى ويشير للعلاقة بين دريدا وجابيه فكلاهما يهوديان وهما يقدمان التفكير كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيرى للتوراة أى كروية يهودية عقلانية أو لادينية للعالم، ومصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تطبيقه على قصص جابيه هو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى.

وعلى نحو مقابل نجد من يحاول تقديم أفكار دريدا باستخدام المصطلحات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هى ما نطلق عليه كما يرى الغزافى "سحر البيان" وكل نص له أثران - كما يقول حسن حنفى - على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه، وقد تصدى إدوار سعيد للرد على قراءة التفكيريين استنادا على ظاهرة شهداء التراث الإسلامى بخصوص شروط القراءة.

إن التفكير والاختلاف محاولة من أحدث المحاولات التى يسعى فيها العرب المعاصرين ليس فقط للتعرف على الفكر الغربى لكن على أنفسهم عبر الآخر ليس جريا وراء الحداثة، إنما سعى لقراءة التاريخ والواقع العربى. ونحن من جانبنا إذا حاولنا أن نضع هذه الجهود فى إطارها التاريخى مع جهود سابقة لتقديم العقلانية الديكارتية أو الحيوية البرجسونية أو الإرادية النيتشوية أو الظاهريانية الهوسرلية، أو الوضعية المنطقية أو المادية الجدلية. ألا يقتضينا ذلك التساؤل عن مقولة ابن خلدون: عن أن المظلوم مولع دائما بتقليد الغالب، إلا أن المفارقة هنا أن هذا

الاتجاه لا يمثل التيار السائد في الفكر الغربي ، ونحن بدورنا لم نضعه في مكانه بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة في أوروبا ولم نقم بالحوار الضروري بينه وبين غيره، بل لم نتوقف وقفة حضارية شاملة لترجمة ومناقشة التيارات الفلسفية السياسية مثل فلسفة رولز ونظريته في العدالة وفلسفة مدرسة فرانكفورت ، خاصة هابرماس ونظريته في التواصل ونقل أهم نصوصها إلى العربية لزال هذا الاتجاه في العربية رافدا صغيرا من روافد متعددة في فكرنا المعاصر تشاركه حقريات فوكو وإبستمولوجيا باشلار في الاستئناس باهتماماتنا الفكرية أو قل النقدية. وأغلب الظن أن تاريخ الفكر وواقعه عندنا بدأ ينشغل عن دريدا وفلسفته بالآصول التي نهل منها من جهة أو بالقضايا التي فكر فيها وربما يتعطش الشاطن العربي من الآن لموجة جديدة قادمة من الشمال وإذا كان طالبس رأى في الماء أصل الأشياء جميعا فما أشد حاجتنا لتنقية المياه .

- (١) سالم يافوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي، مجلة الوحدة، العدد ٦ لسنة الخامسة سبتمبر ١٩٨٩ ص ٧٥. وهذا الموقف نجده أيضا لدى هاشم صالح في دراسته "دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي" الذي يقول فيه: "يبدو لي أن هذه الفترة الأرضية التي حصلت بساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية في فرنسا طيلة ربع القرن الماضي لم تصل إصدارها بعد إلى الساحة الثقافية العربية" المصدر نفسه ص ١٠.
- (٢) لم ير يافوت من جهد فواد زكريا سوى كتابيه "نيتشه"، و"الجنون الفلسفي للبنائية"، وإنه لم يشر إلى دور نيتشه في نقد الميتافيزيقا الغربية وفلسفة الحدائث التي ظهرت لدى هيدجر ثم فوكو ودولوز ودريدا، وعلى الرغم من ادعاء الباحث الغربي أن الأساتذة المصريين لم يصلوا بعد إلى الحدائث وما بعد الحدائث مثل الباحثين المغاربة فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى ملاحظته مرجحتين مناقشة موقفه من التحول المعرفي المعاصر وجهوده في نقل فوكو - الذي كان زكريا إبراهيم يقوم بتدريس فلسفته لطلابه المغاربة عام ١٩٧٤ والذي سبقه في تدريس الفلسفة بالمغرب نجيب بلدي ، الذي يدرك الجميع فضله - إلى دراستنا عن حقريات المعرفة، أو ميشيل فوكو الفكر العربي المعاصر.
- (٣) نشرت مجلة العرب والفكر العالمي في أول إصدارها ١٩٨٨ ترجمة محمد الحماسي لنص محاضرة ميشيل فوكو "البنوية والتحليل الأدبي" التي ألقاها بتادى الطاهر الحداد في الرابع من فبراير ١٩٦٧ ويعتقد المترجم أن هذا النص "غير المعروف في الأوساط الفلسفية العالمية يلقي أضواء كثيرة على موقف فوكو من البنوية" ص ١٥.
- (٤) يتوقف الباحث الموريتاني في رسالته للدكتوراه عن "التاريخ والحقيقة لدى فوكو أمام نقد هابرماس لفوكو يقول د. السيد ولد أبياء في دراسته "نقد هابرماس لفوكو" والتي تمثل الفصل الختامي لأطروحته المشار إليها: "إن ما يهمني هنا ليس بيان أوجه القصور والنقص في تحليلات فوكو بقدر ما يهمني إجلال ملامح هذا الحوار الحاسم الذي يطبع الفلسفة اليوم، والذي يتجسد، بوضوح في حوار هابرماس - فوكو": مجلة دراسات عربية العدد ١٠ - ١١، أغسطس. أكتوبر ١٩٩٣ ص ١٠. وقد صدرت هذه الدراسة فيما بعد، في بيروت ١٩٩٥.
- (٥) هذا هو موقف محمد أركون في دراساته المتعددة، وكذلك موقف هاشم صالح في بحثه السابق الإشارة إليه. وأيضا على حرب الذي يقوم بنفس الدور في قراءة كتابات المفكرين العرب المعاصرين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة في ثنايا هذه الدراسة.
- (٦) المقصود مطاع صفدي خاصة في كتابه "نقد العقل الغربي، الحدائث وما بعد الحدائث" الذي حظي بدراسات عديدة،

وسوف نعرض لموقفه في فقرة لاحقة.

(٧) انظر ترجمة الحسين سبحان لمقالة دريدا "الاختلاف" بمجلة المحكمة، المغرب، العدد الأول، خريف ١٩٩٢، ص ٢٩ - ٤٠.

(٨) ونختار المغربي سعيد مونييت عنوانا لإحدى المجلات الفصلية هو "الاختلاف" التي صدرت بالرباط وظهر منها أربعة أعداد. كما كتب عادل عبد الله في كتابه "التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل" عن دريدا، دمشق ١٩٩٧

(٩) ترجم كاظم جهاد دريدا "مسرح القوة وحدود التمثيل" بمجلة مواقف العدد ٤٣ سنة ١٩٨١، "والقوة والدلالة" بمجلة الكرمل، العدد ١٧ عام ١٩٨٥، وأعاد تنقيحهما ونشرهما مع عدة دراسات أخرى هي: رسالة إلى صديق ياباني حول مفردة ومفهوم التفكيك "في اللغة" و"نهاية الكتابة وبداية الكتابة" و"نواقيس" ومينات رولان بارت ونشرهما مع مقدمة محمد علال سيناصر باسم الكتابة والاختلاف" وصدرت عن دار توبقال بالمغرب عام ١٩٨٨. وقد أعاد محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي نشر جزء منها بعنوان "في مفهوم الاختلاف" في سلسلة دفاتر فلسفية، الجزء الأول، التفكير الفلسفي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩١ ص ٨٢ - ٨٧.

(١٠) حاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية؟ "حوار" ترجمة كاظم جهاد، بمجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس ١٩٨٩ ص ١٤٧ - ١٥٥.

(١١) كتب كاظم جهاد دراسة موسعة بعنوان "مدخل إلى قراءة دريدا" وترجم جابر عصفور دراسته "البنية، العلامة، اللعب"، بمجلة فصول القاهرية، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص ٢٣ - ٢٥٠.

(١٢) دريدا: توقيع، حدث، سياق: العرب والفكر العالمي، العدد العاشر، ١٩٩٠ ص ٨٢ - ١٠١.

(١٣) دريدا: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبي الصالح، بمجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٢، خريف ١٩٩٠، ص ١٢١ - ١٤٣.

(١٤) يطل لنا الزاهي ترجمته Positions بمواقع لأنها تميل إلى وتلح على فضائية الكتابة والمماش، التباعد الفاصل وأيضا إمكانية الحركة داخل فضاء الاستراتيجية التفكيكية لمشروع دريدا "أن تساؤلات دريدا تبدأ دائما من موقع المماش أو مما بعد كذلك. لتجمل منه موقفا ممكنا للكتابة وفضاء فعليا للنص والتفكيك، وبهذا المعنى فإن الحوارات التي يتضمنها هذا الكتاب تقترح نفسها كهوامش تطرح قضايا ونصوص هي بدورها حايث لتكون هوامش على نصوص أخرى. ان هذه السلسلة المحكمة الترابط تمكن المماش أن يكون منفردا في صلب القضايا السياسية التي ينهض عليها الفكر في الغرب، ونصا متداخلا مع إشكال كتابته. (ص ٦)

تأخذ هذه الحوارات أهميتها باعتبارها من جهة حسا نقديا لحمل القضايا التي تطرحها المرحلة الأولى من كتابات دريدا أو مدخلا أوليا لقراءتها باعتبارها من جهة أخرى دعوة لقراءة النصوص التي تشكل موضوعها من منظورات جديدة وأكثر نقدية. حاك دريدا: مواقع "حوارات" ترجمة وتقدم فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٢.

(١٥) دريدا: الاختلاف المرجأ، ترجمة هدى شكرى عباد، بمجلة فصول، العدد الثالث، المجلد السادس، إبريل - يونيو ١٩٨٦ ص ٥٢ - ٦٧ وهي نص المحاضرة التي ألقاها دريدا في الجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت في مجلتها ١ يوليو - سبتمبر ١٩٦٨ وقد نقلتها عن الترجمة الإنجليزية التي قام بها ب. إليون في كتاب "الكلام والظواهر". وقد نشر له بالقلهره كتاب "ما الذي حدث في ١١ سبتمبر" قبل ان ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣ وكذلك صدر له في المغرب ((لقاء الرباط مع حاك دريدا"لغات في الثقافة العربية ترجمة عبدهكن الشرقاوي دار توبقال ١٩٩٨ وكذلك ملف بمجلة ابتاع بالقاهرة مارس ٢٠٠٠.

(١٦) سارة كوفمان - روجي لا بورت: مدخل إلى فلسفة حاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الآخر، ترجمة

إدريس كثر وعز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩١. يرى المترجم أن اقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو المريح ولكنه مع ذلك يخلق لفاتحه متعة خاصة. وبجيبا لماذا دريدا؟ لأنه المفكر الذي قام بكل جراءة بمسألة ونقد الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي، وبالمختصر نقد مركزية العقل الغربي. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد بذلك هدم الميتافيزيقا. ويرى أن مشكلة نصوص دريدا إنما لم تعد الاهتمام الذي يستحقه في ثقافتنا العربية، وهذا هو الأمر الذي أدى إلى وجود فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التي يمكن أن تقابل مفاهيم دريدا ص ٦. ومن الصعوبة التي واجهها، إنما صعوبة نقل بعض المفاهيم إلى اللغة العربية مثل *Archi-écriture*، *Archi-Trace*، *Pharmakon*، *Difference*.

(١٧) كريستوفر نورس: التفكيكية: النظرية والتطبيق، ترجمة صبرى محمد حسن، دار المربع، ١٩٨٩، وهي ترجمة غير دقيقة على عكس من ترجمة رعد عبد الحليل حواد، الذي نشر جزءا منها في مجلة "الثقافة الأجنبية العراقية" وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ١٩٩٢. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد في دراستها "التفكيك النظرية والتطبيق"، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة ١٩٨٤، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمد أبو زيد في درساته "التفكيك: دراسة في المفاهيم" المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨) وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية. ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧.

(١٩) تيزي إنجلتون: مقدمة في نظرية الأدب، الفصل الرابع "ما بعد البنيوية" ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة سبتمبر ١٩٩١ ص ١٥٥ - ١٨١ يعرض إنجلتون لآراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا نفسه يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقي بقدر ما يحاول الإفلات منه، لكذلك لو فحصت تلك المبادئ عن قرب لوجدنا تقبل التفكيك على الدوام، والتفكيك هو الاسم الذي يطلق على العملية النقدية التي يمكنها تدمير تلك التعارضات تدميرا جزئيا، أو التي يمكنها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئيا ص ١٦١.

(٢٠) كتب والتر د. أونج في الفصل السابع من كتابه "الشفافية والكتابة" الذي نقله د. حسن البنا إلى العربية عن "النصوص والتفكيكيون" موضحا أن روسو كان نقطة مفضلة لدى النصارى وقد أدار دريدا حوارا مطولا معه ويتنقد أونج النصوص الذين لم يزودنا بأى وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة ص ٢٩٢ ويرى أن عمل التفكيكيين يكسب جاذبيته جزئيا من كتابة لا تطيل التأمل ولا تطبق النقد، ص ٢٩٤.

(٢١) وقد ترجم حسان نايل ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صور دريدا القاهرة ٢٠٠٢ وترجم حسن ناظم وعلي حاكم صالح عدة دراسات حوله في كتاب هو سلفرمان "نصيات بين الهيمنيتيكا والتفكيكية"، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٢ استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيكية والاختلاف عنوانا لأبحاثهم فقد كتب سامي أدهم عن "تفكيك العقل اللغوي؛ دراسة ميتافيزيقية" مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٧٠ - ٧١ ديسمبر ١٩٨٩ ص ٢٦ - ٤٠. وجورج زبناتي عن "اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة" الفكر العربي المعاصر "العدد ٩٨ - ٩٩ عام ١٩٩٢ ص ٨٦ - ٩٢ وكتب عبد العالي بو طيب بنفس العدد عن مفهوم الرؤية السردية في الخطاب الروائي بين الائتلاف والاختلاف ص ٩٨ - ١٠٤ وسالم ياقوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة "ثورة الموائم" الفكر العربي المعاصر، العدد ٩٠ - ٩١ أغسطس ١٩٩١ ص ٤٢ - ٤٤.

(٢٢) خصص جورج طرايشي مادة عن دريدا في "معجم الفلاسفة" الصادر في بيروت ١٩٨٧. فهو فيلسوف فرنسي، ولد بالجزائر ١٩٣٠ وخرج في قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس، كان له تأثيره على طلابه، يحدد لنا مهمته بأنها "تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية انطلاقا من الكتابة، والمفهوم الأساسي في فلسفته هو

- الاختلاف، الذى يستعمله لهدم ما يطلق عليه مركزية العقل، وتطبيقا لاستراتيجية التفكيكية شكل ١٩٧٥ سمينار حول تعليم الفلسفة لتطوير نقد التعليم الراهن. وقد تولى أخيرا إدارة معهد الفلسفة الذى أنشئ عام ١٩٨٣.
- ويذكر لنا مؤلفاته انظر: طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٧ ص ٢٥٢. وقد خصصت موسوعة الشروق مادة عن جاك دريدا في المجلد الأول منها الذى صدر عن دار الشرق، القاهرة ١٩٩٥.
- (٢٣) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد الحادى عشر، السنة ٢٤ سبتمبر ١٩٨٨ ص ١٥.
- (٢٤) الموضع السابق.
- (٢٥) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت ١٩٨٠. ويتابع على حرب نقد الخطيبي المزدوج ويستخدم مصطلحاته وذلك في كتابه "المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة" حيث يستخدم مصطلح "الاختلاف الوحشي" ص ٨٣ وفكرته عن النقد المزدوج يقول: "هذا هو المشروع الذى انخرط فيه إنه مشروع نقدي مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات والمغير، وهو بمثابة للآخر بقدر ما هو صنع للأنثا. ص ٢٢٣.
- (٢٦) محمد نور الدين افايه: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الرباط ١٩٩٢ ص ١٠١.
- (٢٧) انشغل الخطيبي كثيرا بالكتابة عن المغرب، كما يتضح في الدراسات العديدة التى يجدها في "النقد المزدوج" وفى آخر كجه "المغرب العربى وقضايا الحداثة"، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الرباط ١٩٩١.
- (٢٨) الخطيبي: النقد المزدوج، ص ٩.
- (٢٩) الموضع نفسه.
- (٣٠) يتناول نور الدين افايه موقف الخطيبي في مجال السيوسولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الهامش والاختلاف مقارنة لفكر الخطيبي، في كتابه الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، ص ٩٥ وما بعدها.
- (٣١) ينقص الخطيبي كتابه "الاسم العربى الجريح" لدراسة الاختلاف الثقافى، فهو يحاول أن يقرأ كثيرا النصوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك.
- (٣٢) الخطيبي: النقد المزدوج ص ١٠.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٢٠.
- (٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.
- (٣٥) المرجع نفسه، ص ٦٧، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربى بنفس المصدر.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ١٥٧.
- (٣٧) محمد نور الدين افايه: الهوية والاختلاف، ص ٩٩.
- (٣٨) الخطيبي: الاسم العربى الجريح، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.
- (٣٩) راجع الاسم العربى الجريح صفحات ٥٠، ٥١، ٧١، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٣٢.
- (٤٠) عبد الكبير الخطيبي: الذاكرة الموشومة، ترجمة بطرس الحلاق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤.
- (٤١) محمد نور الدين افايه: التخيل والتواصل، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠.
- (٤٢) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربى الجريح، ص ١٣-١٤.
- (٤٣) محمد نور الدين افايه: التخيل والتواصل، ص ١٤٨.
- (٤٤) محمد نور الدين افايه: الهوية والاختلاف، ص ١١٠.
- (٤٥) لقد أثار الخطيبي أهمية قضية التقية، وتابعه عبد السلام بنعبد العالى في كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، المقدمة.
- (٤٦) انظر كل من عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ١١

- السنة ٢٤ ص ١٥، وقد كتب على حرب عنه عدة مرات: الأولى في كتابه، "مداخلات"، وفيه يبين تأرجح عبد السلام بنعبد العالي بين عدة مناهج، ويرى أنه فهم هذه المناهج - التي يستخدمها في كتابة الفلسفة السياسية عند الفارابي. لا يبنى على تمييز دقيق للفروقات القائمة بينهما، على حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ ص ١٢٩. وثانيا في كتابه، نقد النص. المركز الثقافي العربي ١٩٩٢ ص ٢٦.
- (٤٧) عبد السلام بنعبد العالي: هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣.
- (٤٨) المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.
- (٤٩) المرجع السابق ص ١٤.
- (٥٠) عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الرباط ١٩٨٧ ص ٥.
- (٥١) عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٤، من ص ٢٢ حتى ٢٦، ومن ٣٠ حتى ٣٦، ٦٠، ٦١، ٧١، ٩٦.
- (٥٢) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال الرباط، ١٩٩١ ص ٨٢.
- (٥٣) محمد نور الدين أفايا: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء د.ت. ص ٨، وانظر دراسته وحواره مع الخطيب، مجلة الوحدة، العدد الثاني، نوفمبر ١٩٨٤ ص ١١٤.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٥.
- (٥٥) المرجع نفسه ص ٢٦.
- (٥٦) المرجع نفسه ص ٢٧.
- (٥٧) المرجع نفسه ص ٣٠.
- (٥٨) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١، ص ١٢ والذات . والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي" في: العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ١٩٩٢ ص ٥٧.
- (٥٩) السابق ص ١٣. وانظر عن أومليل، ملف أوراق فلسفية العدد ٥/٤، القاهرة ديسمبر ٢٠٠١
- (٦٠) فتحى التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع، أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ١١٨.
- (٦١) فتحى التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٨، ص ٥.
- (٦٢) المرجع السابق ص ٦.
- (٦٣) المرجع السابق ص ١٧.
- (٦٤) المرجع نفسه ص ١٨.
- (٦٥) المرجع نفسه ص ٢٠.
- (٦٦) المرجع نفسه ص ١٢.
- (٦٧) المرجع نفسه ص.
- (٦٨) راجع علي أومليل: المرجع السابق ص ١٢، ١٣، والتريكي: قراءات ..... ص ١٨.
- (٦٩) فتحى، ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت ص ٨٤، وقراءات في فلسفة التنوع ص ١٨.
- (٧٠) التريكي: قراءات ص ١٩ - ٢٠. وحسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١ ص ٦٠٢.
- (٧١) التريكي: قراءات ..... ص ٢٠.

- (٧٢) التريكي: فلسفة الهداية ص ٣٣ - ٣٤.
- (٧٣) فتحى التريكي: الهداية وفلسفة التنوع ص ١٢٠ - ١٢١. و ملف مجله اوراق فلسفيه العدد ٣/٢، القاهرة ٢٠٠١.
- (٧٤) على حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي ١٩٩٣ ص ٦٣. وأيضا: المتنوع والمتنوع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي بيروت ١٩٩٥ ويخصص فيه دراسة طويلة عن أركون بعنوان إوهام الهداية: قراءة ثانية في المشروع الأركوني ص ١١٧-١٤٠.
- (٧٥) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ابن هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣ ص ٣٥.
- (٧٦) على حرب: نقد النص، ص ٧٥ وأيضا المتنوع والمتنوع، نقد الذات المفكرة ص ١١٧-١٤٠.
- (٧٧) محمد أركون: الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢ ص ١٨.
- (٧٨) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٢٤.
- (٧٩) هاشم صالح: مقدمة: الفكر الإسلامى قراءة علمية، معهد الانماء القومى، ١٩٨٧ ص ٩.
- (٨٠) المرجع السابق ص ١٠.
- (٨١) محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٠.
- (٨٢) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١١.
- (٨٣) على حرب: نقد النص ص ٦٦.
- (٨٤) محمد أركون: الفكر الإسلامى قراءة علمية ص ١٠.
- (٨٥) على حرب: المتنوع والمتنوع، ص ١١٧.
- (٨٦) المرجع السابق ص ١٢٠.
- (٨٧) المرجع السابق ص ١٣٨.
- (٨٨) هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضارى العربى، الوحدة، العدد ٦٠ السنة ٥، ١٩٨٩، ص ١٠.
- (٨٩) المرجع السابق ص ١٠ وكما يتضح من الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأنكار محمد أركون الذى تخصص في ترجمة، وتقدم، ومناقشة أعماله في العربية فهما يعملان سويا وكأنهما فريق واحد.
- (٩٠) راجع موقف عصفور في هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، العلامة، اللعب في العلوم الإنسانية" فصول، العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ٢٣١ - ٢٣٢ وموقف حسن حنفى النقدي الذى يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ص ٦٠٤ وهاشم صالح، المرجع السابق ص ١٢.
- (٩١) يحدد هاشم صالح هذه المسلمات في الآتي:
- الإنسان كمخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتى ضمن مقياس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.
  - هناك "زمان - مكان" متناغم ومنسجم ومقدس ومطلق.
  - تركيز النظرة على المطلق المتعالى وليس على الإنسان بعد ذاته.
  - يتميز الفكر بأنه ما هو، جوهرانى، ثبوتى، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتلتصق بها كي تصبح جزءا منها.
  - كما يتميز بأنه غائى، ومعيارى، ووجهاطيقى.



- العالم الدنيوي الحالى ليس هدفا وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدى.
- الوعى الأسطوري يتغلب على الوعى التاريخي دون أن يلعبه كلية، المصدر السابق ص ٢٧-٢٨.
- (٩٢) يتضح لدى صالح موقفا موضوعيا من أفكار دريدا بعيدا عن الانبهار الشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي حققته مجلة أوراق فلسفيه حول محمد اركون والذي تتضمن بعض نصوص ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية حول ربيع اوراق فلسفيه العدد التاسع القاهرة ٢٠٠٤ بحيث نشعر بالنفد حاضرا في تناوله لتطور أفكار دريدا. راجع المصدر السابق صفحات ١٢، ٣٠ بل إنه يعترف أنه بعد إفضاء أكثر من عشرة أعوام في أوروبا، وفي فرنسا على الخصوص فهم أنه يضيع الوقت في الحديث عن ميشيل فوكو وحاك دريدا، ومشاكل الحديث وما بعد الحديث ولا يشعر بأى انزعاج إذ يصرح بذلك بل بسعادة غامرة بعد ما اكتشفت موقفى، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين في البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسي الحالى، ولا تخص مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلا من بعيد البعيد ويرجع ذلك إلى ضمو الحس التاريخي عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والثالية على عقلنا وتفكيرنا. هاشم صالح، حول مفهوم التاريخي مجلة الوحدة. العدد ٨١ ص ١٦.
- (٩٣) مطاع صفدى: مركز الإنماء القومي واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول ص ١٢.
- (٩٤) مطاع صفدى: نقد العقل الغربي: فلسفة الحديث وما بعد الحديث، معهد الإنماء القومي، بيروت ص ١٤، وانظر كذلك دراستنا في مجلة مدارات التونسية العدد ٢-٣ شتاء وربيع ١٩٩٤، ص ١٧٢ - ١٧٤.
- (٩٥) مطاع صفدى: المرجع السابق ص ١٤.
- (٩٦) جميل قاسم: الحديث في الفكر العربي: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ص ٣٥.
- (٩٧) مطاع صفدى: المرجع السابق، ص ١٩.
- (٩٨) المرجع السابق: ص ٢٤.
- (٩٩) المرجع السابق، صفحات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.
- (١٠٠) حمادى الرديسى: نقد العقل الغربي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٨٤-٨٥ ص ١٠٥-١٠٩، وانظر أيضا دراية محمود جمل: العقل الغربي في الميزان، العرب والفكر العالمي، العدد ١٧-١٨، ص ١١١ - ١٣١.
- (١٠١) حاك دريدا: الكتابة والاختلاف. كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨، ويشتر جهاد في مقدمته لنصوص دريدا للخطوط العريضة لهذا الفكر، ولموضعه من الفكر الذى يعاصره داخل اللغة الفرنسية المعاصرة. وضمن الإنتاج العلمى للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة في هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص ٢٣.
- (١٠٢) كاظم جهاد، مدخل قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.
- (١٠٣) المرجع السابق ص ١٩٧.
- (١٠٤) المرجع السابق ص ٢٠١.
- (١٠٥) المرجع السابق ص ٢٠٢.
- (١٠٦) المرجع نفسه ص ٢١٢.
- (١٠٧) محمد الجويلي: الزعيم في الميخال الإسلامى بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمى، تونس ١٩٩٢ ص ٢٠.
- (١٠٨) التريكي: الحديث والاختلاف في الرسم، كتاب فلسفة الحديث ص ١٠٤ - ١٠٥.
- (١٠٩) عبد العزيز بن عرفة: حاك دريدا: التفكير والاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ٤ السنة ٢٤، ١٩٨٨ ص ٣٠٤١.

- (١١٠) عبد العزيز بن عرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت عام ١٩٩٣ ص ٢٦-٣٠.
- (١١١) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد ١١ لسنة ٢٤.
- (١١٢) عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال ص ٧، ٨.
- (١١٣) المرجع السابق ص ٨.
- (١١٤) انظر إهداء كتابه، وص ٥٢ - ٦٠.
- (١١٥) المرجع السابق ص ١١.
- (١١٦) محمد علي الكبيسي: مجلة مدارات، التونسية، العدد الأول صيف ١٩٩٣ ص ٦.
- (١١٧) محمد علي الكبيسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، تونس ١٩٨٦ ص ١١ وما بعدها.
- (١١٨) المرجع السابق ص ٦١.
- (١١٩) المرجع السابق ص ٦٣.
- (١٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٢. محمد علي الكبيسي: في النهضة والحداثة، سراس للنشر، تونس ١٩٩٤ ص ١٩، ٢٧، ١١٩، ٣٧.
- (١٢١) انظر دراستا د. محمد علي الكردي: الكتابة والتفكيك عند حاك دريدا، الوظيفة الأيدولوجية للصوت عند دريدا في كتابه: من الوجودية إلى التفكيكية دار المعارف الجامعية الإسكندرية ١٩٩٨ وكذلك محمد شوقي الزين الباحث الجزائري المقيم في باريس حاك دريدا وميلاد النص في: تناويلات وتفكيكات المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٢.
- (١٢٢) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣ ص ٨.
- (١٢٣) علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ ص ٦، ١٥. والمرجع السابق ص ٩.
- (١٢٤) نقد النص ص ١٩.
- (١٢٥) المرجع السابق ص ٣٥.
- (١٢٦) المرجع السابق ص ٣٦.
- (١٢٧) المرجع السابق ص ٧٢.
- (١٢٨) المرجع نفسه ص ٥.
- (١٢٩) علي حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ ص.
- (١٣٠) المرجع السابق ص ٣٢.
- (١٣١) المرجع السابق ص ٤٧.
- (١٣٢) المرجع السابق ص ١٢٥.
- (١٣٩) المرجع السابق ص ٥٤.
- (١٤٠) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٠١-٦٠٢.
- (١٤١) المرجع السابق ص ٦٠٢.
- (١٤٢) الموضع السابق ص ٦٠٤.
- (١٤٣) الموضع نفسه.
- (١٤٤) المرجع نفسه ص ٦٠٥.
- (١٤٥) المرجع السابق ص ٦٠٦.
- (١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٠٧ وقارن التريكي: قراءات في فلسفة التنوع ص .

- (١٤٧) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٦٠٧.
- (١٤٨) اسامة خليل: مجلة اصول، العدد الرابع.
- (١٤٩) المصدر السابق.
- (١٥٠) الموضوع السابق نفسه.
- (١٥١) نفس المصدر.
- (١٥٢) عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريعية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٥، ص ٥٠.
- (١٥٣) بيري د. جابر عصفور أن الجراماتولوجيا هي دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الجراما Gramma اليونانية التي تعني المكتوب أو النقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأجرومية) كما توهم بعض الدارسين العرب، مقدمة ترجمته لدراسة دريدا: البنية، اللغز، العلامة، فصول العدد ٤ المجلد ١١ ص ٢٣٢.
- (١٥٤) الغدامي: المرجع السابق ص ٥٢.
- (١٥٥) المرجع السابق ص ٥٣.
- (١٥٦) راجع دراسة كاظم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص ١٩٥.
- (١٥٧) الغدامي: ص ٥٣.
- (١٥٨) المرجع نفسه ص ٥٦.
- (١٥٩) كتب على الشرع أن الغدامي هو أكثر الدارسين العرب إفاضة في الحديث عن منهجية النقد التفكيكي في كتابه "الخطيئة والتكفير" وأن محاولته تعد الأولى في تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد نحاشي الغدامي استخدام مصطلح تفكيكية وأثر استخدام مصطلح التشريعية. ويرى الشرع أن الغدامي اقتصر في عرضه قضايا المنهجية التفكيكية على القدر المقبول منها في الوسط الثقافي العربي المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصبا على شعرية الشعر وأدبية الأدب ولم يشأ أن يمضى مع التفكيك بكامل منهجيتها الفكرية ص ٢٠٨.
- (١٦٠) عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول المقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٢٧.
- (١٦١) المرجع السابق، ص ٣٦.
- (١٦٢) المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩.
- (١٦٣) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.
- (١٦٤) المرجع السابق، ص ٤٧.
- (١٦٥) المرجع السابق ص ٥٠.
- (١٦٦) المرجع السابق ص ٥٦.
- (١٦٧) راجع دراسة كاظم جهاد المشار إليها عن "مدخل إلى قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون ..
- (١٦٨) عبد الله إبراهيم، ص ٦٤.
- (١٦٩) المرجع السابق ص ٧٧.
- (١٧٠) المرجع نفسه ص ٧٩.
- (١٧١) المرجع نفسه ص ٩٢.
- (١٧٢) المرجع نفسه ص ٩٣. وانظر أيضا دراسته: المركزية الغربية: اشكالية التكون والتمركز حول الذات "، بيروت ١٩٨٦-١٩٨٧.
- (١٧٣) على الشرع: التفكيكية والنقاد المحافظون العرب، مجلة دراسات الأردنية، العدد ٣، المجلد ١٦، ١٩٨٦ ص ١٩٧.
- (١٧٤) المرجع السابق ص ١٩٩.
- (١٧٥) لاحظ أن هذا الحكم الذي يصدره الشرع في دراسته يرجع إلى عام ١٩٨٦ والأمر الآن يختلف حيث كثرت

وتعددت واختلفت الكتابات التفكيكية في العربية.

(١٧٦) المرجع السابق ص ٢٠٩.

(١٧٧) المرجع نفسه ص ٢١١.

(١٧٨) د. جابر عصفور: مقدمة ترجمة "البنية، اللعب، العلامة"، مجلة فصول، العدد ٤، المجلد الحادى عشر، ص ٢٣١.

(١٧٩) المرجع السابق ص ٢٣٢.

(١٨٠) وهذا الموقف موضع نقد، كما أشرنا لأنه يقضى على خصوصية الخطاب الفلسفى وتميزه في مجال البحث عن الشعر والأدب.

(١٨١) سعد عبد الرحمن البازعى: ما وراء المنهج "تعزيزات النقد الأدبى الغربى" بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٧.

(١٨٢) المرجع السابق ص ٢١.

(١٨٣) المرجع السابق ص ٢٣.

(١٨٤) وانظر رد جاك دريدا على عبد العزيز بن عرفة في حوارهم معه يقول دريدا: "أجل إن أعمالى هى تمجيد لمبدأ التيه ورفض مبدأ الإقامة". الدال والاستبدال، ص ٢٨.

(١٨٥) سعد البازعى: المصدر السابق ص ٢٤.

(١٨٦) أحمد أبو زيد: مجلة العربى، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣ ص ٤٦ - ٤٩ بسؤال أحمد أبو زيد في نهاية

دراسه "ماذا تريد؟ دريدا ونيجيب: إن قراءات دريدا في نصوص الآخرين وكذلك تركيبات نصوصه هو نفسه تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفى الغربى منذ أفلاطون، الذى يطلق عليه "ميتافيزيقا الحضور" وينادى دريدا بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفى أو تفكيكه" ص ٤٩.

(١٨٧) يوضح الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة التفكيك: دراسة في المفهومات أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعى الفرنسى المعاصر جاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستخدمة في الكتابات "بعد البنائية"، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفا محددا لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هى مسألة (عمل) داخل نسق من الأفكار الرئيسة المنظمة والنظر إليها من منظور داخلى وآخر خارجى للكشف عما قد يكون لها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكيك إذن أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتعمقة التى تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين أمور وقضايا يقبلها الكثيرون على علاقتها. ويعتمد التفكيك في ذلك على القدرة على تطوير المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استخراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأصلى. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكيك هو امتداد للبنائية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة خليقة بالاهتمام. د. أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة في المفهومات، المحلة الاجتماعية القومية، العدد ٣ المجلد سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨٨) د. جورج زيناتي: فلسفة دريدا البلا مركز، في كتابه رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٣ ص ١٠٤ - ١٠٩. والفلسفة في مسارها، مدخل الى الفلسفة، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٢، دريدا الجرماتولوجيا والتفكيكية ص ٣٠٣ - ٣٠٦.

(١٨٩) نخفى من عودة: رنين الحداثة، دار الاختلاف الجزائر، وكذلك مجلة اوراق فلسفية، العدد ٨، ديسمبر ٢٠٠٣.

(١٩٠) عبد الله عبد اللاوى: التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربى، مرجعات أولية المحلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، المجلد الثانى، العدد الثانى، يناير ١٩٩٣ ص ١٥ وما بعدها.

## أدوارد سعيد قارنا لدريدا(\*)

تعرض الراحل إدوارد سعيد لجاك دريدا في أكثر من موضع ، ولعل أهم هذه المواضع هي إشارته المتكررة في مختلف حواراته، وفي "الثقافة والامبريالية" ، وفي "العالم، النص ، الناقد" وفي كل هذه المواضع كان سعيد يقف من دريدا موقف الناقد القلق من طبيعة العلاقة التي تربط دريدا بعصره وسياقاته السياسية والثقافية وهو نقد اعتد سعيد توجيهه لمجمل النظرية الأدبية في السنوات الأخيرة ، هذه النظرية التي تحاشت الأفق السياسي الرئيسي المشكل بحسب سعيد . للثقافة الغربية الحديثة ، وهو الامبريالية ، بدلا من إنتاج نقد "دنيوي التحامي" ارتضت هذه النظرية مبدأ "عدم التدخل" والاحتفاء بمناقشة القضايا النصية معزولة عن دنيا الواقع وسياقاته .

### دريدا أصبح، دريدانيا

"أعتقد أن دريدا رجل لامع تماما. لقد أحببته، وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة. ولكني مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكير ذي الطابع التشكيكي وربما الفوضوي العالي من جهة، وبين اجتهادات التفكير المنهجية من جهة ثانية. ولقد بدا لي، وعلى نحو محتوم ربما، أن ما يلوح كنزعة تشكيك تأملية ونيتشوية هو حالة يسهل تطويعها لملامة مختلف المؤسسات: حقيقة أن دريدا أصبح دريدانيا، وأن مدرسة كاملة في أمريكا تعرف اليوم باسم "الدريدانيين . وبالمناسبة، أخبرني دريدا نفسه أن شهرته في أمريكا تختلف عن شهرته في فرنسا حيث لا يبدون به اهتماما واسعا. ولقد بدا لي أن حالة المؤسسة هذه أخذت تفقده حريته في الاستكشاف الدائم.

لقد شعرت. وأذكر أنني ناقشت هذه المسألة مع نوام شومسكي، أن أعمال دريدا بتطوي على الكثير مما يثير البلبلة وإطلاق الغنان للأهواء بدل المحاولة الجادة للاخراط سياسيا في بعض قضايا الساعة الكبرى مثل فييتنام أو فلسطين أو الامبريالية. لقد شعرت على الدوام بوجود نوع من المراوغة، فאלقفتي ذلك. وحين كنت التقى به، كنا نتبادل حوارات مفيدة. لقد زارني في بيتي. ودعوته لإلقاء

(\*) وقد جمعت مجلة "آوان" البحرينية أهم ما كتبه إدوارد سعيد عن جاك دريدا والتفكير في عددها الثالث والرابع ونحن نقل عنها هذا ذلك . مصادر القراءة أدوارد سعيد : العالم ، والنص ، والناقد" ترجمة عبد الكريم محمود ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ٢٠٠٠

محاضرات في كولومبيا في أواخر السبعينات . وحين جئت الى باريس لبعض المحاضرات في السوربون، دعاني وعرفني علي زوجته. على المستوى الشخصي كانت الأمور على ما يرام. ولكنني شعرت أنه بدأ يطور حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة. وكنت أقول في نفسي: ما معنى ذلك؟ أضف إلى ذلك أنني ازددت انغماسا في السياسة، وخيل إلي أنه يزداد ابتعادا عن السياسة. ثم هناك الكثير من نفاد الصبر. لقد بدت لي نصوصه أكثر عددا مما ينبغي، وكانت تدور في نطاق أكثر إفراطا من أن يكون مفيدا. وأنكر ذات مرة أن اثنين من طلابي: وكنا من جنوب أفريقيا، كتبنا نقدا لقطعة من دريدا حول الأبارتيد. وتناهى إلي فيما بعد، أما هو فلم يخبرني أنه اعتقد أنني أحرضهما على الكتابة ضده. وهكذا أخذت هذه البارائويا تقلقتي. إنه أكبر مني سنا، ولكنني لم أنظر إلى نفسي كمؤسسة أبدا. أنا لا أعيا بما يقول الناس عني، وهم يذكرونني بقدر من السوء لم يسبق أبدا أن تعرض له هو. اعتقد أنه منمنق على نحو مفرط لقد أحبيته. وأنا معجب به، وهو رجل لإمع ، إلى آخره. ولكن ، ربما أجد حالة التعقيد هذه أكثر تعقيدا مما يتوجب أن تكون عليه. ولكن ما يقلقتني في دريدا هو طابع علاقته بعصره، الأمر الذي كان إشكاليا للغاية في نظري "

### دريدا وفوكو : داخل النص/ خارج النص

"من الصحيح الآن أن نقول بأن المرء ليصاب بالذهول لدى قراءة نقد باقلام أناس من أمثال فوكو ودريدا ، وذلك لأن الحقيقة تدل على أن نقدا من هذا النوع لا يمكن أن يكون فرعا من فروع الأدب المحض، إذ إن من الصير جدا على هذا النوع أن يكون على تلك الشاكلة، أو حتى أن يكون شكلا رفيعا من أشكال الشرح... وسمحوا لنا الآن أن نبدأ بالإشارة إلى ذلك الاختلاف الكبير المدير على أوسع نطاق والمطبوع بطابع المبالغة من جراء النزاع الجدلي بين دريدا وفوكو. إن موقفيهما النقيبين متعارضان بناء على عدد من الأسس. ولكن الأساس الجدير بالاستفراد، على وجه التخصيص، في هجوم فوكو على دريدا يبدو قميئا بالبحث أولا ومفاده: إن دريدا لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب وأن النص ليس أكثر مما فيه بالنسبة للقارئ فلنن كان دريدا يرى أن أهمية النص تكمن في وضعه الحقيقي بما معناه بمنتهى البساطة أنه عنصر نصي دون أي أساس في أرض الواقع . وهذه هي

وضعية الكتابة في مهلب الريح *écriture en abime* التي لما يتمكن النقد من معالجتها، والتي يتحدث عنها دريدا في "الجلسة المشتركة" - فبين فوكو يرى أن أهمية النص تستقر في عنصر قوة *pouvoir* مفاده استحقاق جازم للنص في أرض الواقع حتى لو كانت تلك القوة خفية أو ضمنية. وهكذا فإن نقد دريدا يدخلنا في قلب النص، في حين أن نقد فوكو يدخل بنا في النص ويخرجنا منه. ومع ذلك لو تسنى سؤال فوكو ودريدا لما أنكرا أن ما يوحد بينهما، أكثر حتى من ذلك الطابع التعديلي والثوري العنفي الذي يطبع نقدهما، هو محاولتهما تبیین الشيء الذي يحجبه النص في العادة ألا وهو مختلف الأسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص. فباستثناء كلمة واحدة ما كان فوكو، على ما أظن، ليبدى اعتراضه على تعريف النصية بشكل اعتباطي بعض الشيء كما ساقه دريدا في مستهل مقالته المعنونة بـ "صيدلية أفلاطون" إذ قال "لا يمكن للنص أن يكون نصا ما لم يحجب عن أول متصفح له، ومنذ النظرة الأولى قانون تأليفه وقواعد تلاعبه. وفضلاً عن ذلك يبقى عصياً على الإدراك بالعقل إلى أبد الأبدین. فقانونه وقواعده ليست حبيسة صندوق أسرار محال المنال. إذ إن واقع الأمر لا يعدو ببساطته تغر اقترائها بتقا، في الزمن الحاضر بأي شيء مما يمكن القول عنه بدقة متناهية أنه مدرك بالعقل"، ولربما أن الكلمة المعضلة هي "بتقا" الموصوفة من قبل دريدا بمنتهى التحايل. بشكل تفقد فيه شيئا من قدرتها على التصدي، الأمر الذي سيفرض على تجاهل توصيفات العبارة والحفاظ على جزمها القاطع. فالقول بأن مغزى النص وتكامله أمران محجوبان عن الأنظار يعني القول بأن النص يتستر على شيء ما، وهذا يعني بدوره أن النص يلمح، ولربما يعرض أيضاً، ويجسد ويمثل، بيد أنه لا يفصح نوا عن شيء ما. وما هذا المذهب أساساً إلا مذهب المعرفة الروحية للنص، والمذهب الذي يوافق عليه فوكو ودريدا كل بطريقته الخاصة.

ومن سخرية الأقدار أن يكون دريدا وفوكو معا موضع الاستجداء في هذه الأيام طلباً للنقد الأدبي، في الوقت الذي يدل الواقع فيه على أن أيا منهما لم يكن ناقداً أدبياً. فأحدهما فيلسوف، والآخر مؤرخ فلسفي. ومادتهما، من الناحية الأخرى. مادة هجينة على العموم: فهي شبه فلسفية وشبه أدبية وشبه علمية وشبه تاريخية، علاوة على أن وضعهما في العالم الأكاديمي أو الجامعي، على نحو مماثل، وضع

متشابه. وإن ما أحاول جذب الانتباه إليه، على ما أظن، هو الشك الأساسي في عملهما حيال ما يحاول فعله: فهل هو يحاول التنظير فيما يتعلق بمشكلة النصية أم أنه - وهذا شيء صارخ الواضح في حالة دريدا، ولاسيما منذ نشره مقالة Glas - غير أنه ملحوظ أيضا في حالة فوكو - يأتي بنصية بديلة من عنديات كل منهما؟... إن دريدا قد حاول الاتيان عند كتابه المعنون بـ ((غراماتولوجيا)) على الأقل، بذلك النوع الذي دعاه بالكتابة المزدوجة *écriture double* الذي يحرض نصفه الأول على قلب الهيمنة الثقافية التي يطابق دريدا بينها وبين الميتافيزيقا وسلاسلها الهرمية، في حين أن نصفه الثاني "يتيح تفجر الكتابة في صميم الكلمة بحيث يؤدي هذا التفجر إلى تمزيق النسق المعهود برمته وإلى احتلاله مركز الصدارة". فهذه الكتابة غير المتوازنة وغير الموازنة يتقصد بها دريدا أن تدفع الطية غير المنتظمة وغير المحسومة باعتراف الجميع والقائمة في عمله بين وصف النص الذي يفككه، وبين فرض النص الجديد الذي يجب الآن على قارئه أخذه بالحسبان. والأمر على الشاكلة نفسها في حالة فوكو، إذ إن هنالك "كتابة مزدوجة" (ولكنه ما هو بالنتج الذي يطلقه عليها) مقصود بها أولا أن تصف بالتمثيل، تلك النصوص التي يدرسها بأنها خطاب ولرشيف وملفوظات وهكذا دواليك، ومن ثم، أن تطرح لاحقا نصا جديدا، نصه هو. يفعل ويقول ما طمسته النصوص الأخرى غير المرئية، كما أن فوكو يفعل ويقول ذلك الشيء الذي لن يفعله ويقوله أي إنسان غيره.

إن هذا التداخل النصي في كتابة كل من دريدا وفوكو، والجاري قبل الكتابة وبعدها في أن واحد معا، كان من تصميمهما لكي يبالغ في الفروق بين ما يفعلانه وما يصفانه، بين عالم التمرکز الكلامي وعالم الاستطراد من ناحية أولى وبين المقالة النقدية التي يسوقها كل من دريدا وفوكو من ناحية أخرى. وفي كلتا الحالتين هنالك ثقافة مسلم بها ومحط البرهان عليها مرارا وتكرارا، وإليها يصوبان سهام التجريد من التحديدات.

إن تأفف فوكو من كون الموضوع سببا كافيا للنص، ولجوءه إلى الغفالية الخفية التي تتسم بها القوة المنطقية والأرشيفية (الحكومية)، لعلى اتسجام عجيب مع تلك النسخة الخاصة التي طرحها دريدا عن الإكراه. فهذا الجانب من عمله جانب معقد جدا وجانب، بالنسبة لي عسير جدا أيضا. وإن هنالك من ناحية أولى، إشارات



متكررة يشير بها فوكو إلى الميتافيزيقا الغربية، وإلى فلسفة حضور بكل ماتستدعيه وتوضحه فيما يتعلق بتشكيلا واسعة من النصوص بدءا بأفلاطون مروراً بديكارت وهيجل وكانت وروسو وهايدجر وانتهاء بلفي شتراوس. وهناك، من ناحية أخرى، تنبه دريدا للتفصيلات والمحذوفات سهواً والتشوشات، والاحتياطات حيال بعض النقاط الأساسية الموجودة في عدد من النصوص الهامة. وإن الشيء الذي تتقصد الكشف عنه قراءته للنص هو ذلك التواطؤ الصامت بين الضغوط التي تمارسها البنية الفوقية للميتافيزيقا وبين البراءة الملتبسة لكاتب ما بخصوص تفصيل من التفاصيل على مستوى القاعدة. كذلك التمييز اللفظي المحض الذي ميزه إيموند هوسرل بين الإشارتين الدلالية والتعبيرية... ومع ذلك فإن العميل الوسيط بين القاعدة والبنية الفوقية لا هو موضع الذكر ولا هو في الوقت نفسه، موضع الأخذ بعين الاعتبار. ففي بعض الحالات، بما فيها الحالتين اللتين جنت على نكرهما، ما يشير إليه دريدا هو أن الكاتب قد تملص عامداً متعمداً من المشكلات التي فاجأته من جراء سلوكه اللفظي، هو الحدث الذي يجب علينا فيه أن نفترض أن الكاتب ربما كان رغم أنه رهين ضغوط من البنية الفوقية ومن التحيزات الغالبة "للميتافيزيقا" ولكن في أمثلة أخرى فإن الممارسة النصية التي يمارسها الكاتب نفسه تكون منقسمة على نفسها، إذ إن القلقة التي ينطوي عليها مصطلح ما- من أمثال supplement أو pharmakos مبنية في صميم النص وتحركته. بيد أن السؤال عما إذا كان الكاتب مدركاً لهذه القلقة أم لا فسؤال مطروح من قبل دريدا مرة واحدة ليس إلا ومن ثم يحال إلى غياهب النسيان. إن كل قراءة من قراءات دريدا الرائعة روعة استثنائية تتطلق إذا، منذ كتابته كتاب De la grammatologie الذي تتضمنه تلك القراءات أيضاً، من نقطة في النص تنتظم حولها نصيته المغايرة والتميزة عن رسالته أو معانيه - ألا وهي تلك النقطة التي تتحرك باتجاهها نصية النص إبان تفجر الإخصاب الناجم عن النشاط الفوضوي للنص وما هذه النقاط إلا تلك الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم، ألا وهي تلك النقف من النص التي يعتقد دريدا بأنها مكن نصية النص المناعة على التقليس: والتي يكشف من خلالها على ذلك. فهذه الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم والأسماء والأفكار تملص من أي تصنيف محدد، الأمر الذي

يشكل السبب الذي يجعل منها مجرد كلمات نصية، والسبب الذي يجعل منها نشازا أيضا. إن طريقة دريدا في التفكير تقوم بوظيفة إعتاق تلك الكلمات، شأنها بذلك شأن اللحظة المناخية في كون كل نص من نصوصه هو مجرد أداء بفعل هذه الكلمات المضادة للمفاهيم أي تلك الكلمات المحضة ليس إلا. وهكذا فإن ما يشير إليه دريدا هو "مشهد كتابة في صميم مشهد كتابة وهكذا دواليك إلى اللانهاية، من خلال ضرورة بنوية واضحة المعالم في النص إن سلسلة النصوص التي وقع عليها اختيار دريدا ابتغاء التحليل والاكتشاف لسلسلة - على نقب السلسلة الضيقة التي وقع عليها اختيار أتباعه بغية تحليلها - واسعة نسبيا إذ تبدأ بأفلاطون وتنتهي بهابذجر مرورا بكل من سولرز وبلانشو وبارتيل. وبمقدار ما تسعى قراءاته لزعة الأفكار السائدة في الثقافة الغربية، فإن نصوصه تبدو محط الاختيار لأنها تجسد الأفكار تمام التجسيد. وهكذا فإن روسو وأفلاطون وهيجل يتكشفون على أنهم أمثلة لا مفر منها للفكر المتمركز حول الكلام- أي لذلك الفكر الأسير لتناقضاته اللامتناهية والتي يجسدها في الوقف نفسه. وأما كتاب ذوو عهد أحدث- من أمثال ليفي شتراوس وفوكو فقد وقع الاختيار عليهم كما يبدو بهدف قيام محاكمة فكرية شاقة في الذهن وحتى قراءة سطحية لعمل دريدا ستفضي إلى الكشف عن سلسلة هرمية ضمنية مصبوغة بصبغة تقليدية اعني لا كونها معروضة على ذلك النحو بل كونها ثمرة الكشف الرائع الذي يكشفه دريدا عن المغزى الجديد في نصوصه وهكذا فإن أفلاطون وهيجل وروسو ، بالنسبة لدريدا ، إما أن يستهلوا حقبا تاريخية أو أنهم يعزونها ، فالأرمية مثلا يستهل تطبيقا عمليا شعريا ثوريا ، في حين أن هابذجر وبارتيل يتصارعان صراحة مع تلك المشكلات التي هما نفسيهما وضعا لها القوانين و أعدا طرحها من جديد. وأن الطريقة التي تحظى بها هذه الشخصيات بوسمها التاريخي تعزز أية سلسلة يعمل على جمعها استاذ في الدراسات الثقافية أو في مآثر الفكر الغربي. ومع ذلك فما من جواب على التساؤل عن السبب الذي يحول دون تسمية عصر روسو بعصر كوندياك أيضا، أو عن السبب الذي يرتقي بنظرية روسو عن اللغة إلى مركز الصدارة لا بنظرية فيكو أو نظرية سير وليام جونز، ولا حتى نظرية كولردج ولكن دريدا لا يخوض غمار هذه المسائل ، على الرغم من أنني

أتصور أنها ليست مشكلات تأويل تاريخي ثانوية بالنسبة لما فعله دريدا وإنما علي النقيض من ذلك ، تبدو لي بأنها تقود إلى الأسئلة الكبيرة التي يثيرها عمل دريدا.

لقد أدليت بملاحظاتني عن دريدا وفوكو بالقول أنهما كلاهما، على الرغم من أنهما يمثلان وجهتي نظر مختلفتين بخصوص النقد، يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية - طاغية- ونظرا لموقف كهذا فإن نقدهما يزودنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية- وأنهما كلاهما أيضا مدركين من ناحية أخرى، للخطر المتمثل في أن ما يفعلانه قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية، إلى منظومة فكرية طائشة عصبية على التبدل ومستتهرة بمشكلاتها هي. والآن فإن موقف دريدا وكل إنتاجه كاتا مكرسين لاستكشاف كل من التصورات المغلوطة والأفكار المكرورة عشوائيا بالشكل الذي تلعب فيه دورا مركزيا في الثقافة الغربية".

## دريدا فى القاهرة : التفكيكية والجنون

عبد الوهاب المسيرى .

نبدأ بالحديث عن مؤسس التفكيكية جاك دريدا ( ١٩٣٠ - ٢٠٠٤ ) والذي زارنا مؤخرا فى القاهرة ، وهو فيلسوف فرنسى يهودى ، من اصل سقاردى ، وهو من فلاسفة اللاعقلانية السائلة والمادية الجديدة ، ويلاحظ تأثيره بنيته وبفلسفة ومفكرين آخرين (سارتر - هايدجر - لاكان - واماتويل ليفانس ، المفكر الدينى الفرنسى اليهودى ) .

### نقد البنيوية :

بدأ دريدا بالتمرد على البنيوية ، وهى حرة - كما اسلفنا - حاولت من الناحية الفلسفية ان تبتعد بشكل متطرف عن الذاتية الانسانية التى تتسم بها الوجودية ، وعن الموضوعية المتطرفة التى تتسم بها الوضعية المنطقية . وقد وجدت البنيوية ضالتها فى مفهوم البنية ، فالبنية ليست ذاتية او موضوعية . ويرى البنيويون ان البنية تكاد ان تكون هى المحرك الاول ، فهم يرون ان البنية تسبق العقل الانسانى ، ولذا نجد ان بنى اللغة والاساطير - من منظور بنيوى - هى التى تتحدث من خلال الانسان ولا يتحدث هو من خلالهما . ويلاحظ ان البنية لها كل صفات الذات الانسانية وتحل محلها وتزيحها من مكانها . ومع هذا لاحظ دريدا - عن حق - ان البنية ملوثة بالميتافيزيقا ، فهى وجود يشبه مقولات كاتط الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصورورة . والبنى - فى تصور البنيويين - هى برامج تماثل بناء عقل الانسان ذاته ، والبنيوية هى مشروع دراسة هذه البنى وهذا العقل . وهى بهذا تستعيد للانسان شيئا من مركزيته وللعالم شيئا من العقلانية والمعنى . وفى نهاية الامر يعنى تماثل البنيات امكانية التواصل والتوصل الى حقيقة ما ، وكل هذا - من منظور المادية الجديدة السائلة - عودة للاوهام الانسانية الهيومانية ، وللبحث الميتافيزيقى عن الحقيقة ، ولتجاوز الصورورة وعالم الحس المباشر . القى دريدا بحثا فى مؤتمر عقد فى جامعة جونز هوبكنز عام ١٩٦٦ ( لتوضيح الفلسفة البنيوية للجمهور الأمريكى ) والمؤتمر هو نقطة ميلاد التفكيكية وما بعد الحداثة (وقد ظهر فى نفس الفترة كتاب سوزان سونتاغ ضد التفسير ، مما يدل على ان التفكيك قد بدأ يتحول الى ظاهرة عامة فى الفكر الفلسفى الغربى ) وقد بين دريدا ان

البنوية ان هي الا حلقة فى سلسلة طويلة من البنويات المختلفة ، على استعداد ان ترد ذاتها الى نقطة حضور واحدة او مركز او اصل ثابت . " وهدف هذا المركز لم يكن تحديد اتجاه البنية او توازنها او تنظيمها ، وانما الهدف منه وضع حدود على لعب البنية " . ان مركز البنية قد يسمح بلعب عناصرها الاساسية ولكنه لعب يتم داخل الشكل الكلى الثابت الذى له مركز وله معنى فهو لعب يصل الى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز .

ويشار الى " المدلول المتجاوز " احيانا بانه " الاله " و " روح العالم " و " الذات " و " المادة " و " الحضور المطلق " و " اللوجوس " و " الكل الثابت المتجاوز " ماديا كان ام روحيا ، وهو الركيزة الاساسية لكل الدوال ، فهو ليس جزء من اللغة ولذا يقف خارج لعب الدوال ، ويوقف انزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات . ووجود مدلول متجاوز ( مفارق ) هو الطريقة الوحيدة لكى نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة ونوقف لعب الدوال الى ما لانهاية ، وهو الاساس الثابت الذى تستند اليه كل المفاهيم الانسانية وتكتسب منه الثبات ، فيمكن للانسان ان يؤسس المنظومات المعرفية والاخلاقية . واهم الدوال ( المتجاوزة ) فى الحضارات التقليدية ( بما فى ذلك الحضارة الغربية قبل عصر نهضتها ) ، هو الاله . ولكن مع بداية التشكيل الحضارى الغربى الحديث اعلنت هذه الحضارة ان الاله اما غير موجود او ان وجد فهو غير مهم فى عملية تفسير الكون الذى يحوى مركزه داخله ، ثم اكدت هذه الحضارة مركزية الانسان وانه العنصر الاهم فى النظام الطبيعى ، فهو تجسيد للمركز ، وهو مدلولها المتجاوز .

ويرى دريدا ان ثمة بحثا عند الانسان عن ارض ثابتة يقف عليها خارج لعب الدوال الذى لا يمكن ان يتوقف الا من خلالها المدلول المتجاوز (الربانى او المادى) . وتاريخ الفلسفة الغربية هو البحث عن الاصل دينيا كان ام ماديا ، اى ان الفلسفة الغربية - فى تصوره - تتعامل دائما مع الواقع من خلال نمق مغلق . بل انه يرى ان فى اكثر الفلسفات الغربية مادية ونسبية يظل هناك ايمان ما بالكل المادى المتجاوز ذى المعنى (الحضور) واستنادا الى هذا الحضور يتم تأسيس منظومات معرفية واخلاقية وجمالية تتسم بشئ من الثبات وتفلت من قبضة الصيرورة . وقد قرر دريدا ان يفكر فى الامر الذى لا يمكن التفكير فيه .. مفهوم لبنية ليس لها اى مركز او اصل

ويمكن القول بأن مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة لهدم الانطولوجيا الغربية بأسرها المبنية على ثنائيات مثل الشكل والمضمون ، والانسان والطبيعة ، والمطلق والنسبى ، والثابت والمتحول ، وهى ثنائيات تستند الى مدلول ثابت متجاوز . وبدلاً من ذلك يحاول دريدا ان يسقط او يقوض من ثبات المدلول المتجاوز ( او اللوجوس والمطلقات والثوابت ) بالمعنى الدينى او المادى ، عن طريق اثبات تناقضه وانه هو نفسه جزء من الصيرورة المادية . وهو بذلك يمكنه ان يلغى الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز وصولاً الى عالم من الصيرورة الكاملة بلا اساس وبلا اصل رباتى ، بل بلا اصل على الاطلاق ، بحيث يتم التسوية فيه بين كل الاشياء وتسود النسبية المطلقة ، عالم الدوال فيه منفصلة تماماً عن المدلول ( او ملتحمة بها تماماً ) . ولذا لا توجد لغة ( وان وجدت فهي لغة الجسد الحسية المباشرة باعتبار ان الجسد يجسد المعنى فلا ينفصل الدال عن المدلول ، مما يجعل المدلول لا محل له من الاعراب ولا ضرورة له ، فالفعل الجنسى ، مثل صيحات الالم ، هي ذاتها الدال والمدلول ) . انه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات ، ولا يمكن الحديث عن نص فى مقابل الواقع ، او عن نص وعن معنى النص . وهذه الرؤية العدمية الفلسفية تصبح التفكيرية حينما تصبح منهجاً لقراءة النصوص .

### اسلوب دريدا :

واسلوب دريدا غامض ، لا لان رؤيته الفلسفية مركبة ، فهي ابعد ما تكون عن التركيب ( كما سنبين فيما بعد ) . ولكنه انطلاقاً من فلسفته التقويضية الانزلاقية يبذل أقصى جهده ان يكسر حدود الكلمات والجمل والمعانى ليفرض معنى جديداً ، ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللطب بها ، مما يجعل قارنه كمن يسير على سطح املس ، فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط ، بدلاً من ان يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الافكار فى كتاباته وطبيعة الالعب اللغوية التى تخفى كل هذا . ان اسلوب دريدا تعبير غير اتيق عن العدمية . ولتنظر على سبيل المثال الى حديثه فى " الكلمة المهموسة " عن مسرح انطوان ارتو ( ١٨٩٥ - ١٩٤٦ ) ، الذى يسمى بمسرح القسوة ( و مسرح يدعى انه يتوجه الى كيان الانسان كله . ولذا لا توجد فيه فواصل بين الدوال والمدلول والمسرح والواقع ، ويمكن للجمهور ان

يشارك في المسرحية ) . يجد دريدا هذا الشكل المسرحي مناسباً ليعبر عن اشكالية  
الاصول والمدلول المتجاوز فيقرر ان : " مسرح القسوة يطرد الاله من المسرح ،  
فالمشهد المسرحي يظل لاهوتيا طالما هيمن عليه الكلام او ارادة الكلام وطالما هيمن  
عليه مخطط ( لوجوس ) لا يقيم في الموضع المسرحي الا انه يوجهه ويحكمه من  
بعد ، يظل المسرح لاهوتيا ما بقيت بنيته تحمل ، بمقتضى التراث باسره ، العناصر  
التالية: مؤلف - خالق - غائب - بعيد - مسلح بنص - يراقب ، ويوحد ويقود زمن  
العرض ( او معناه ) تاركا اياه بمثله عبر ما يدعى بمحتوى افكاره ومقاصده . يمثله  
عن طريق نواب ، مخرجين وممثلين ، مفردين مستبعدين يمثلون شخصيات هي  
نفسها لا تقوم سوى بتمثيل فكرة الخالق .. عبيد يؤدون ( ينفذون بوفاء ) مخططات  
" السيد " الالهية . ولذا كى يتحرر المسرح ، عليه ان ينفصل عن النص وعن  
الكلام الخالص وعن الالاب .. ويتحرره من النص ومن الاله / المؤلف ، يعاد الاخراج  
المسرحي الى حريته الخلاقة والمؤسسية " . ما يقوله دريدا ببساطة هو ان المؤلف  
المسرحي في علاقته بالنص يشبه الاله في علاقته بالعالم ، كلاهما قادر على التحكم  
والتوجيه والممثلون ليسوا الا نواب يقومون بتمثيل فكرة الفنان / الخالق . ولا بد ان  
يتحرر المسرح من النص ومن المؤلف / الاله حتى تصبح مسرحا حرا .

وما يفعله دريدا هنا هو ان يفهم القارئ بفيض من الكلمات ليوخلق حالة من  
السيولة ، لا علاقة لها بالواقع ( انفصال حقيقي للدال عن المدلول ) او بما نعرفه عن  
هذا الواقع . فهو يقول مثلا : " ان المسرح يهيمن عليه الكلام " ، وهذا طبعا غير  
دقيق ، فأي طالب مبتدئ يدرس فن المسرح يعرف ان النص المسرحي المكتوب  
مسألة اساسية في المسرح الحديث ، ولكنه يختلف عن الاداء المسرحي ، فالاداء  
يتضمن عناصر اخرى لم يتضمنها النص الاصل ( الاضاءة - الموسيقى - الملابس  
- حركات الممثلين ... الخ ) ومن هنا اهمية المخرج وهو غير المؤلف وقد يكون له  
رؤية مغايرة لرؤية المؤلف فيولدها من النص خلال عملية الاخراج ( الم يسمع  
دريدا عما يفعله بعض المخرجين بمسرحيات شكسبير ؟ ) كما ان المؤلف في علاقته  
بالنص قد يكون مجازا مثل الاله في علاقته بالعالم ، ولكن الصورة المجازية لها  
حدود لان الممثلين حينما يمثلون النص يعرفون انه مجرد تمثيل ، فالواقع يوجد  
خارجهم فهم ليسوا عبيدا يؤدون مخططات " السيد " الالهية ، لذا فهم ايضا

بمقدورهم إعادة تفسير النص . وان تحرر المسرح من النص (والمؤلف) تماما .  
فانه لن تعود للاخراج المسرحى حريته الخلاقة ، اذ انه لن يكون هناك حاجة اساسا  
لاخراج مسرحى . وكما الفى دريدا الميتافيزيقا ، يحاول هنا الغاء المسرح ، ان كل  
ما يفعله دريدا هو ان يحول ارتو الى تكتة يصدر من خلالها ماديته السائلة الجديدة .  
ولذا فهو يتدفق بالدوال التى لا مدلول لها فيقول : " الجسد بالنسبة لارتو قد سرق  
منه ، سرقة الاخر : النص الواحد العظيم المتسلل ، واسمه " الاله " مكتبه هو  
فتحة صغيرة - فتحة الميلاد والتبرز - وهى الفتحة التى تشير اليها كل الصفحات  
الاخري ، وكتابتها تشير الى اصلها " (الم اقل لكم انه نمط متكرر ؟).

وفى لغة غنوصية واضحة يقول : " ان تاريخ الاله الصانع هو تاريخ الجسد  
الذى طرد جسدى الذى ولد واسقط نفسه على جسدى ، وولد من خلال تمزيق  
جسدى واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر انه انا . فالاله هو ، اذا علم على ما يحرمنا  
من طبيعتنا ، من ميلاننا ، ولذا فهو ( دائما ) يكون قد تحدث قبلنا بمكر " . وعلى  
اية حال فان الاله الصانع لا يخلق ، فهو ليس الحياة واتما هو صانع الاعمال  
(بالفرنسية اوفر ouvres) والمنارات (بالفرنسية : مان اوفر man ouvres) فهو  
اللص المحتال المزيف الزائف المقصّب عكس الفنان المبدع ، الكائن الصانع كيان  
الصانع الشيطان ، انا الاله والاله هو الشيطان ( ... ) ان تاريخ الاله هو تاريخ  
البراز " . ما هذا اللعب الطفولى المقرز السمج ؟ ولكن دريدا لا يقف عن هذا الحد بل  
يتماهى في لعبه فيأخذ كلمة " اسكاتولوجى (eschatology) وهى كلمة يونانية ( )  
دخلت اللغات الاوربية وتعنى " مختص بنهاية الايام " فيفسرها ويحولها الى "   
سكاتولوجى (scato-logy) وكلمة " سكاتو (Scato) تعنى الغائط او القذر " اذ انه  
يجب ان يكون للانسان عقل كى يمكنه ان يتبرز " . فبدلا من الاسكاتولوجى والتفكير  
فى نهاية الايام يغوص دريدا فى الصيرورة والسكاتولوجى ، فى اطار المادية  
القديمة لا يفكر الانسان فى نهاية الايام حتى يركز على الدنيا ، لما فى اطار المادية  
الجديدة يدور التفكير فى السكاتولوجى ، فالكينونة فى عصر المادية الجديدة المسئلة  
تأخذ هذا الشكل . ( ويمكن ان اتى بأمثلة اكثر درامية وقذارة من كتاب دريدا الكتابة  
والاختلاف حين يقارن كتاباته هو شخصا بالبراز . ولكننى اشفق على القراء ،  
خصوصا نوى المعد الضعيفة ) . كنت على وشك ان اذكره بأقواله هذه اثناء حوارنا ،



لاعرف رايه " الفلسفى " فى كل هذا ، ولكن احتراماً منى للسادة الحاضرين اثرت  
الا افعل . ولكن والحق يقال اجد نفسى الان نادماً اشد الندم على فعلتى التى لم افعلها  
او لا فعلتى التى فعلتها ( ان اردنا ان نلعب بالدوال والمدلولات مثل دريدا ).

ثمة شئ طفولى سخيف فى كتابات وفكر دريدا ، فالحب الطفولى مقبول حينما  
نكون اطفالاً ، اما حينما نصبح رجالاً ناضجين ، فالامر يختلف . ان سخافة دريدا  
الواضحة تظهر فى تعليقه على اسمه ، فقد ولد باسم جاكى ، وغيره الى جاك ، اى  
انه غيره دون ان يتخلص منه تماماً ، فاسمه الثانى الجديد يحمل " اثر " اسمه  
الاول ، فالاول هو الثانى ، تماماً كما ان الثانى هو الاول ، وكيف كان ذلك ؟ يجيب  
دريدا على ذلك بقوله :- " الاسم اشبه بعلامة الختان ، اشارة متأخرة من الآخرين  
وننصاع لها بسلبية كاملة ، ولا يمكنها ان تفارق الجسد " . ولكن الاسم قد يكون مثل  
الختان فى بعض الاوجه ، ولكنه ليس مثله فى كل الاوجه / ومع هذا يمكن تشبيهه  
الواحد بالآخر دون ان يكون هناك تطابق بينهما ، وهذه هى طبيعة المجاز ولذا اذا  
قلت " حبيبتي مثل وردة حمراء نبتت فى شهر مايو " ، لا يمكن ان اقول " الوردة  
لها اشواك ، وشهر مايو ( فى مصر على الاقل ) تهب فيه زوابع ترابية " ، فالسياق  
يحدد المطلوب تأكيداً وتلك التى تهتمش ويتم تناسيها . ولذا فأتنا لا ندفع بالمجاز  
الى نهايته المنطقية المتوحشة . هذا ما يعرفه اى طفل ، وهذا ما يعرفه دريدا ،  
ولكنه يتجاهل طبيعة المجاز لافساد اللغة .

يمكن للانسان ببساطة شديدة ان يغير اسمه ( اما الختان فيصعب العودة عنه )  
وفى كثير من القبائل البسيطة لا يعطى الانسان اسماً الا بعد ان يقوم بعمل جليل ( كان  
بصيد اسد او بهزم قبيلة مغيرة ) فيسمى باسم يعبر عما قام به من عمل . فيسمى  
على سبيل المثال ، صائد الاسود " او " حامى الحمى " . وعندنا شئ مماثل فيما  
يسمى اسم الشهرة ، وهو عادة مرتبط بمناسبة ما . وفى الدولة الصهيونية ، هناك  
قانون يلزم اعضاء النخبة بتغيير اسمائهم من اسماء اجنبية الى اسماء عبرية (   
وهكذا اصبح ديفيد جرين ديفيد بن جوريون ، اى " ابن الشبل " ) وكثير من الممثلين  
يغيرون اسماءهم . فالان كوينجسبرج يصبح وودى الين ، " وعوشة المرووشة "   
تصبح " لولو اللذيذة " ، فمن الصعب ان يلتف المعجبون حول " عوشة   
المرووشة " هذه اما " لولو اللذيذة " فالاعلانات السيراميك والملايين فى

انتظارها، وسبحان مقسم الارزاق . المهم يمكن تغيير الاسم ، بل يبدو انه يمكن اخفاء اثر عملية الختان ( من خلال عملية تجميل جراحية ) ففي العصر الهيليني ، كانت نساء الاغنياء يضحكن على رجال اليهود حينما كانوا يرتادون حلبة المصارعة ( وكتبوا احيانا يتصارعون عرايا ) او يضاجعون نساء الهوى . ان الاسم اشارة قد تشبه عملية الختان ، ولكنه غير مرتبط عضويا وحتما به ، لان الاسم ظاهرة حضارية انسانية ، تماما مثل اللغة فالاسم عبارة دالا ليس منفصلا تماما عن المدلول ولا ملتصقا به تمام الالتحام وانما ثمة علاقة اتصال وانفصال .

يتجاهل دريدا كل هذه الحقائق ويتحدث بمرارة مأساوية مضحكة طبيعة المجاز ، متجاهلا ان الاسم ليس مثل الختان ، وان المرارة لا داعي لها ، وان كونه جاكى ليس وضعاً مأساوياً مريراً كما يحاول ان يشعرنا ( ويمكنه - ان شاء - ان يغير اسمه الى جورج او حتى جاكين ، وهو امر مسموح به في الغرب الان ، فالدوال تتراقص والالعاب اللغوية اصبحت مسألة مقبولة في كتب الفلسفة وفي جزء كبير من الواقع . ولكنها غير مقبولة على الاطلاق حينما ينصرف الامر الى صفقات السلاح وعمليات تجويع الشعوب والامور الاستراتيجية الكبرى " ولكنه يبدو انه يدرك العالم من خلال صورة مجازية مادية واحدة وهي الجسد ، فالاسم - بالنسبة له - ظاهرة جسدية مادية ، تماما مثل اللغة ، وكلا من الجسد واللغة لا يختلفان في بنيتهما عن المادة ، فكل واحد فيهما مرجعية ذاته ، ملتف حولها ، اذ لا يوجد مركز مفارق في حالتها ، ولذا لا بد ان يلتحم الدال مع المدلول ويتعاقبان . فان اكتشافنا عكس ذلك وادركنا ان الاسم ظاهرة انسانية حضارية ، خاضعة للارادة الانسانية ، وليس مثل الجسد ظاهرة طبيعية / مادية ، ان اكتشافنا وادركنا ذلك تغضب مثل الاطفال ونحزن ونعلن انه لا توجد اى علاقة بين الدال والمدلول ، دون ان نبحت عن المقولة الوسط التي تشاكل الوضع الانساني ، .

### مصطلحات الثبات :

ومع هذا فلنحاول ان نتجاوز صعوبة ( او انزلاقية ) خطابه المتعددة التي لا ضرورة لها وان نندرس سويا بعض المصطلحات الاساسية في معجمه . لحسن الحظ يوجد الان في اللغة العربية عدة معاجم نقدية للمصطلحات الادبية الغربية ، لا تكفى بنقل المصطلحات والمفاهيم الغربية وانما تقدم رؤية نقدية ، وهي بذلك تعمق

من رؤيتنا لها ، على عكس التراجم والمعاجم التى تجعل همها نقل آراء الآخر بدقة بالغة وحسب . ومن هذه المعاجم : دليل الناقد الأدبى للدكتورين سعد البازعى وميجان الروبلى ( العبيكان بالرياض ، المملكة العربية السعودية ١٩٩٥ ) والمصطلحات الأدبية الحديثة : دراسة ومعجم انجليزى- عربى للدكتور محمد عنانى (الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، القاهرة ، جمهورية مصر العربية ١٩٩٧) ورغم الاسهام اللفظى الذى يسم خطاب دريدا الا انه يمكن ببساطة تقسيم مصطلحاته الى قسمين: مصطلحات الثبات والمركز (الحضور- التمرکز حول اللوجوس- التمرکز حول المنطوق ... الخ) ومصطلحات الانزلاق والتفكيك (الاخترجلاف - النصوصية- الهوة . الخ) وبنية فكر دريدا، شأنها شأن بنية فكر نيتشه تتجه نحو البرهنة على ان الثبات وهم وان السيولة هى "الحقيقة" الوحيدة.

واهم مصطلحات الثبات عند دريدا هو " الحضور " (بالفرنسية : بريزانس Presence) وهو مصطلح مرادف لكلمات اخرى فى الفلسفة الغربية مثل " اللوجوس " (الوجوس فى القبالة ( التراث الصوفى الحلولى ) اسم الاله الاعظم - اكبر تركيز للحضور الالهى ) و " عالم المثل " و " الكليات الثابتة المتجاوزة " . وقد ذكر دريدا نفسه بعض المرادفات الاخرى ، مثل : " الجوهر " و " الحقيقة " و " الوجود " و " الغرض " وعرفه بانه الاساس الصلب الثابت لاي نسق فلسفى . و " الحضور " مقولة اولية قبلية توجد فى البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع ، وهو مكثف بذاته لا يستند وجوده ( حضوره ) الى شئ الا نفسه ، فهو الاساس الذى لا يحيل الى شئ خارجه ، وهو الاصل الذى يستند اليه كل شئ ، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى فى الظواهر ، وهو لا يتجاوز الانسان وواقعه المحسوس ، ويتجاوز التفاصيل الحسية ويهرب من قبضة الصيرورة .

ومصطلح الثبات الاخر هو " التمرکز حول اللوجوس " ( بالانجليزية : لوجوسنترىسى Loga-centricity ) ويذهب دريدا الى انه لا يوجد فكر انسانى بدون اساس ثابت خارج عنه ، بدون لوجوس ولذا فالفكر المتمركز حول اللوجوس فكر ملوث بالميتافيزيقا يدعى لنفسه العالمية والشمول.

واخير هناك مصطلح " فونوسنتريستى (hono-centricity) والذي نترجمه بـ " التمرکز حول المنطوق ". ويرى دريدا ان التراث الفكرى للحضارة الغربية يقوم على ثنائية المنطوق / المكتوب ، وان المنطوق - حسب التصور الغربى - له اولوية واسبقية على المكتوب ، اى ان اللغة المنطوقة فى مرتبة اعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة ، فالكلام المنطوق يفترض ان فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر فى وعى الناطق ، وهو ما يعنى ان المعنى له اسبقية على الكلام وانه منفصل عن النظام الدالى ، وانه قد هرب من الصيرورة المتمثلة فى رقص الدوال ، اللغة ان هى الاداة ( المعنى فى بطن الشاعر قبل ان يتحول الى قصيدة ) . والشخص الحى الناطق بالكلمات هنا هو الوسيط بين المعنى الذى فى عقله واللغة التى ينطقها .

ان الكلام المنطوق تنطق به ذات انسانية متماسكة تتحدث عن افكار مستقرة فى الذهن ، فكان هناك ذاتا مستقرة وموضوعا مستقرا . والمنطوق ، بذلك يشير الى الاصل ( الحضور واللوجوس ) بشكل مباشر وبدون وساطة ، فهو اقرب اليه ( من المكتوب ) واكثر شفافية . وهذا يعود الى ان كاتب الكلام المكتوب غائب بعيد ، لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر ، والنص المكتوب ( على عكس الكلام ) تعبير غير مباشر لانه يصل الى المتلقى من خلال القلم والمطبعة والاوراق . فاذا لم يفهم المتلقى ما جاء فيه ، لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب ، فالنص المكتوب منفصل عن كتبه ، كتب على الورق واصبح نصا يمكن تداوله واعادة طبعه وتفسيره ، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن ان تخطر على بال الانسان الذى كتبه . ولذا فإى تفضيل للمنطوق على المكتوب - من منظور دريدا - هو تعبير عن " التمرکز حول اللوجوس " وعن " الميتافيزيقا المتعالية المرتبطة بذلك " ، وعن الرغبة فى الوصول الى ( او على الاقل الاقتراب من ) الحضور والمدلول المتجاوز .

مصطلحات السيولة :

فى مقابل مصطلحات الثبات هذه يطرح دريدا مجموعة من مصطلحات الحركة والسيولة من اهمها مفهوم " الاخترجلاف " ( ترجمتنا لكلمة " لاديفيرانس (Ladifferance) التى صكها دريدا وهى تليد معنى "الاختلاف" و "الارجاء").

فالمعنى - حسب تصور دريدا - يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر ، فكل دال متميز عن الدوال الأخرى . ومع هذا فثمة ترابط واتصال بين الدوال الواحد والآخر ( وليس بين الدوال والمدلولات ) ، فكل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى ، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة ( فهو غائب رغم حضوره ) إذ أن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي جاء قبله والذي جاء بعده ، ووجوده نفسه يستند إلى اختلافه . ويضرب التفكيكيون مثلاً بالبحث عن معنى كلمة في القاموس فإن اردت أن تعرف معنى كلمة "قطة" فسيحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمتي " نطة " و " وبطة " كما أن القاموس سيخبرنا أن " القطة حيوان " مما يحيلنا إلى كلمة " حيوان " لنعرف معناها ، وهناك سنعرف أنه " كائن ذو أربعة أرجل " التي تحيلنا إلى كلمتي " كائن " و " أرجل " أي أن عملية الاحالة عملية دائرية لا تنتهي ، أي أن دائرة الهرمنيوطيقا هنا دائرة مفرغة لا تؤدي إلى نهاية أو معنى فكل تفسير يؤدي إلى تفسير آخر . وهذا يعني أن مدلول أي دال معلق وموغل إلى ما لا نهاية ، وهو ما يؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول (لسقوطه في شبكة الاخترجلاف) وإلى استحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة وإلى لعب الدوال اللامتناهي ( ولا يمكن أن يوقف هذه العملية سوى المدلول المتجاوز ، أي الإله أو المركز الثابت الذي يقف خارج شبكة لعب الدوال ) .

والاخترجلاف هو القوة الكامنة في اللغة الدافعة لها والمقوضة للدلالة في ذات الوقت . ويبين دريدا أن معنى الكلمة ( دلالتها ) ليس كامناً فيها ، فهي لا جوهر لها ، وإنما يتحدد من خلال الاخترجلاف ، أي أن مدلول كل كلمة يتحدد من خلال غياب المدلولات الأخرى ، فحضور الدال وارتباطه بمدلوله هو غياب الدوال والمدلولات الأخرى . ولكن ، رغم غياب الدوال الأخرى ، فإن الدال الحاضر يستدعيها عن غير وعي . ولذا ، فاتنى حينما أفكر في الدال المائل إماسي وأركز عليه ، أفكر عن غير وعي في الدوال الأخرى . وكل دال يحتوى على أثر ( بالإنجليزية : Trace ) من الدوال التي يختلف عنها سواء وردت قبله أم وردت بعده . ومعنى الدال عنه دائماً ، وليس له حضور كامل قط ، فهو جزء من شبكة العلاقات الدلالية ( غائب / حاضر ) . ومن خلال عملية الاخترجلاف عبر السنين ، يحدث تراكم للأثر ، الأثر تلو الآخر ، ويبدو هذا التراكم وكأنه المعنى

الثابت والمستقر للكلمات ، ولكنه فى واقع الامر ليس كذلك ، فهو مجرد وهو : مجرد " اثر " ( وهذا المصطلح من اهم مصطلحات السيولة عند دريدا ) .

والنتيجة ان اللغة - حسب تصور دريدا - ليست ظاهرة تماما ، ذلك لان كل كلمة تحتوى اثرا من الكلمات السابقة وتترك اثرا فى الكلمات اللاحقة ، ولذا يفرض المعنى عن ارادة الكاتب وعن حدود النص ، وبذا يحل الاثر محل الحضور وينمحي الاصل تماما اذ لا يبقى من الاصل سوى الاثر ، فالأثر هو الاصل الذى لم يبدأ شيئا ، فهو اصل بلا اصل ، ومن ثم فان الانسان يجد نفسه بلا اصل رباتى او ملدى ولا يبقى امامه سوى الصيرورة الثابتة والنسبية المطلقة .

وكل هذا يؤدى الى ما يسميه دريدا " تنثر المعنى " وهى ترجمتنا لكلمة "ديسمينيش dissemination" التى يستخدمها دريدا فى مقام كلمة " دلالة " والكلمة من فعل "ديسمينيت disseminate" بمعنى " يبعث " او " ينثر الحبوب ". والمعروف ان احد مقاطع الكلمة " سيمين Semen " تعنى "بذر" او "سائل المنى" ؟ والمعنى المباشر للكلمة عند دريدا هو " ينثر المعنى " . ومع هذا فان للكلمة عدة مستويات :

١- معنى النص منتشر ومبعثر فيه كبذور تنثر فى كل الاتجاهات ، ومن ثم لا يمكن الامساك به : تشتت المعنى : لعب حر لامتناه لأكبر عدد ممكن من المعانى .

٢- تأخذ الكلمة " وكان لها دلالة دون ان تكون لها دلالة " اى انها تحدث اثر الدلالة وحسب .

٣- نفى المعنى .

ويطرح دريدا مفهوم " ابوريا aporia ) وهى كلمة يونانية تعنى " الهوة التى لا قرار لها " . والهوة ( ابوريا ) عكس الحضور الكامل او الاساس الذى نطمئن اليه ، او على وجه الدقة هى ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب . واذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول ، فالهوة هى الصيرورة الكاملة التى لا يفلت من قبضتها شئ فهى دليل على ان الواقع متغير بشكل دائم . ولاهرب من التغير ، فحتى التغير نفسه ( شكله - طريقته - نمطه ) متغير . والهوة دليل على ان اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها وان الدال منفصل عن

المدلول . ان الهوة هي احد اسماء المطلق / النسبى فى الخطاب التفكيكى . وقد وصفها دريدا بأنها المحدد غير المحدد ، والمنتاهى غير المنتاهى ، والحضور / كغياب .

والهوة ( ابوريا ) مرتبطة تماما بفقدان الحدود والمسئولية والهوية ، فهي تشير الى عالم لا يوجد فيه اى ثبات ولا يوجد فيه اى توق لثبات . ولن تكون هناك عودة للميتافيزيقا او للتمركز حول اللوجوس ، ولا حتى ما هو خلف الميتافيزيقا ( ميتافيزيقا ) فهو دائما بقاء فى براءة الصيرورة فى عالم من الاشارات بلا خطأ ولا يمكنها ان تخطى لانها تشير الى اية حقيقة . فالاشارات بلا اصل ( وهذا يعنى فى الخطاب التفكيكى ، انها غارقة عالم الصيرورة المادى السائل ) فهو عالم " تصاحبه ضحكة ما " و " رقصة ما " ... تأكيد فرح للعب العالم ونسيان نشيط للوجود " ( نتيشه فى اصل الاخلاق ) فهو لعب بلا امن ، لعبة الصدفة المطلقة حيث يستسلم الانسان الى اللامحدود ، فالمستقبل غير مغلق وهو خطر كامل . والهوة هي النقطة التى تنفصل فيها سلسلة الدلالات عن سلسلة المدلولات ، ويبدأ انزلاق الدوال وتبدأ عملية الاخترجلاف وتراكم الاثر وتناثر المعنى .

### النص والتناص :

ورغم انكار دريدا المتكرر لوجود اى ثنائيات فى خطابه وزعمه انه تجاوزها فثمة ثنائيات كثيرة مثل ثنائيات الثبات والحركة ، والصلابة والمسيولة ، تجرى فى معجمه جريان التيار الكهربائى القوى الخفى فى سلوك اى آلة . واحدى هذه الثنائيات هي ثنائيات العمل والنص ( بالانجليزية : **Work and Text** ) . والعمل هو النص الذى له حدود ومعنى ومركز ( فهو ملوث بالميتافيزيقا ) ويتسم بانه متماسك ويشير الى صناعه الاول وينطوى على معنى الغائية ، وهو بهذا قد افلت من قبضة الصيرورة وحقق ثباتا وتماسكا ومن ثم تجاوزا .

اما النص فهو لا حدود له ولا مركز ، غارق تماما فى عالم الصيرورة ( فهو متطهر تماما من الميتافيزيقا ) بل ان النص نفسه يشبه دوامة الصيرورة . فالنص متعدد المعانى بشكل مطلق لانه يستحيل الاتفاق على معنى او معيار متجاوز . ولذا فان هناك معانى بعدد القراء ، فهو مجرد مجال عشوائى للعب الدوال ورقصها

والشفرات المتداخلة ، فالمعاني التي يتوصل لها القراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة ، الى ان يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعا من العبث النقدي . ويؤدي هذا الى حالة من السبولة والى اخفاء الحقيقة وتعدد المعاني .

وتذهب سوزان هاتدللمان الى ان التعددية عند دريدا هي محاولة لنقل الشرك الى عالم الكتابة . بحيث يحل تعدد المعنى محل تعدد الالهة ، وتصبح تعددية المعنى انكارا للمعنى وانكارا للتواصل بين البشر ، اي ان تعددية المعنى ليست تعبيراً عن ثراء الواقع الانساني وتعدد جوانبه وانما هي في واقع الامر اطلاق حالة من التعددية المفرطة السائلة المنزلة التي تقوض المدلول المتجاوز ( الاله - اللوجوس ) الذي يمنح الواقع تماسكه ومعناه ومن ثم فهي تقوض الاساس الذي يبني عليه الانسان انسانيته ( اللغة - الذاكرة التاريخية - النظم الاجتماعية ) .؟ ان التعددية هنا لا تؤدي الى انكار وجود الاله وانما تؤدي ايضا الى انكار وجود الانسان ككيان ثابت مستقل في عالم الطبيعة المادية السائلة . فالحلاد دريدا جذري حقيقي ، فهو ليس كافر بالله وانما هو كافر ايضا بالانسان وبأى ثوابت.

وكلما ازدادت تعددية النص ، تعذر بل استحال الوصول الى " اصل " ، سواء اكان صوت المؤلف ام مضمونا يحاكي الواقع ام حقيقة فلسفية . وان كانت هناك حقيقة ما ، فهي في داخل النص وليست خارجه ولا يوجد شيء خارج النص " (على حد تعبير دريدا) . ولكن اذا كان لا يوجد خارج للنص ، فلا داخل له ايضا ، فليس هناك مضمون محدد ( وهذا تعبير عن محاولة الغاء الثنائية : ثنائية الداخل والخارج ) . والنص من هذه الناحية يشبه المجتمع الاستهلاكي ، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج ، ولا يوجد شيء خارج حلقة الانتاج والاستهلاك ولا يوجد شيء داخلها ايضا ، فهي لا تؤدي الى تحقيق امكانيات الانسان وانما تؤدي الى مزيد من الاستهلاك .

لا يوجد شيء اكيد في النص سوى الحيز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر ، فالنص اسود على ابيض ( بالانجليزية : بلاك اون بلاك on black blank ) مجرد حبر على ورق : شيء محسوس مادي : علامات بين اشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير الى شيء خارج نفسها ولكنها لا حدود لها . فلعب



الدلالات لا نهاية له ولا يتوقف الا بشكل عشوائي وعرضي ، عند هامش الصفحة او في نهايتها مثلا .

واذا كان الاخترجلاف هو العنصر الاساسي داخل النص ، فان التناص هو العنصر الاساسي خارجه ، فالمعنى داخل النص يسقط في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف ، ويسقط النص ككل في نفس الشبكة من خلال التناص . فالتناص هو الاخترجلاف على مستوى النصوص . فكل نص يقف بين نصين ، واحد قبله وواحد بعده ، وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده ، وفي كل النصوص الاخرى التي تركت اثارها على النصوص التي تسبقه وعلى النصوص التي تاتي بعده ، فكل نص هو اثر او صدى لكل النصوص الاخرى اى ان النص ليس له هوية محددة واضحة ، فهو مجرد وقع او صدى . والنص يفيض ويلتحم بالنصوص الاخرى ( تماما كما تفيض اللغة داخل النص بفائض في المعنى لا يستوعب داخل حود النص نفسه ، تماما مثل الذات التي تفقد تماسكها فتلتحم بالذوات الاخرى ) . كل هذا يعنى ان النص يوجد في كل النصوص الاخرى من خلال اثاره التي يتركها ولكنه لا يوجد بشكل كامل في اى مكان ، فهو حاضر غائب دائما ، ان حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة .

ولكن حتى الناقد نفسه يقع اسير النص اللغوي وشبكة الدلالات ، ولذا فهو حينما يتحدث فانه يتحدث لنفسه عن نفسه ، ذلك لان الكلمات لا تقول ما يعنيه هو وانما ما تعنيه هي ، فكلماته واقعة في شبكة الصيرورة ولعب الدلالات ، ولذا فكل قراءة هي اساءة قراءة ( بالانجليزية : misreading ) وهذه هي القراءة الوحيدة الممكنة فاللغة لا توصل وكلنا واقعون في شبكة الصيرورة ، لا نملك التواصل ولا نستطيع الا اللعب واساءة القراءة وسوء التفسير .

وأفضل النصوص هي النصوص المكتوبة ( لا المنطوقة ) فالنص المكتوب ينفصل عن مبدعه ولذا لا يمكن اغلاقه ، ويستطيع الناقد ان يتلقاه ويفرض لرائته عليه ويقوم بربط بعض اجزائه التي لم يقم المؤلف نفسه بالربط بينها ( اى ان القارئ يصبح هو الكاتب ) . وهو يرى علامات غير مقصودة واصداء واثرا للنصوص الاخرى . وهكذا نجح التفكير ( بالانجليزية : دي كونستراكتشن deconstruction ) في اسقاط حجية النصوص ، اى نصوص (

بالانجليزية : دى تكستواليزشن (detexualisation) ومع سقوط النصوص تسقط  
الذاكرة التاريخية والوعى الانسانى اى يسقط الانسان ككائن متميز عن الكائنات  
الآخرى .

### التفكيك والتقويض :

كل هذا يوصلنا للفعل التفكيكى الاكبر " دى كونستراكت decountruct " .  
وهو من الافعال التى تبدأ بمقطع (de) وقد ترجمها الدكتور سعد البازغى وميجان  
الرويلى فى دليل الناقد الادبى بالتقويضية ، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية ( وذلك ان  
اردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا الكلمة ذاتها ، وهذه اشكالية حقيقية  
تواجه المترجم العربى من اللغات الاوربية ، حيث يبتدى من خلال المفردات نموذجاً  
حضارياً متكاملًا تعجز الترجمة الحرفية عن نقله ، بل انها تطمس معالمه احياناً  
وتفصل المصطلح عن النموذج الحضارى الكامن وراءه ) .

ويدعى دريدا ان التفكيك ليس عديمًا ولا تقويضياً مع انه هو نفسه يتحدث  
عن اجهاد اللغة الذى سيؤدى الى موت الكلام وحضارة الكتب . وقد عرف هو ذاته  
التفكيكية بأنها " تهاجم الصرح الداخلى ، سواء الشكلى او المعنوى ، لنوحدات  
الاساسية للتفكير الفلسفى ، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية اى الاشكال  
التاريخية للنسق التربوى لهذا الصرح والبنىات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية  
لتلك المؤسسة التربوية " . وحيث انه لا ينكر بديلاً لكل هذه المؤسسات ، فان ما  
يهدف اليه تقويض وهدم حتى لو سماه هو " تفكيك " حتى لو ادعى انه ليس عديمًا  
او تقويضياً .

وكلمة " تفكيك " فى تصورنا مرادفة لمصطلح " ما بعد الحداثة " او على  
الاقل تنويع عليها ( على الرغم من ان دريدا اكرر ذلك فى حوار له مع المثقفين  
المصريين فى القاهرة ) ففكر ما بعد الحداثة فكر تقويضى معاد للعقلانية والمركزية  
والثبات ويحاول ان يظل غارقاً فى الصيرورة ، فهو تعبير متبلور عن الملاية  
الجديدة السائلة ، شأنه فى هذا شأن التفكيكية .

وتصدر ما بعد الحداثة عن الايمان بان اى نظام فلسفى او دينى يستند الى  
نقطة بدء ثابتة متجاوزة ( اساس - اصل ) وهذا الايمان بالاصل الثابت المتجاوز .

الاله او الكل المادى المتجاوز ) الذى يعطو على لعب الدوال وصيرورة المادة - فى تصور دعاة ما بعد الحداثة - يتناقض تماما مع الواقع المادى الذى يعيش فيه الانسان وصيرورته الدائمة ، فالمادية الحققة ضد الثبات وتؤمن بان العالم بلا اصل . كما يرى انصار ما بعد الحداثة ان اللغة ليست اداة جيدة للتواصل ، فثمة انفصال بين الدل والمدلول يودى الى لعب الدوال المستقل عن ارادة المتكلم . فالانسان لا يتحكم فى اللغة بل ان اللغة هى التى تتحكم فيه فاللغة تشبه المراة اللعوب التى توهم المتحدث / الذكر ، الذى يريد ان يطوعها بانها تطيع امره ، ولكنها فى واقع الامر تفعل عكس ما يريد تماما . وهذه الافكار هى ذاتها البنية التحتية الفكرية التفكيكية . لكل هذا يمكن القول بان الرؤية الفلسفية هى "ما بعد الحداثة". اما " التفكيكية" فهى منهجا فى تفكيك النصوص واظهار التناقض الاساسى الكامن فيها.

تحاول التفكيكية / تقويض النص بان تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح ( وهو ما يشار اليه الان بالعربية بعبارة " المسكوت عنه " ) وهى تعارض منطق النص الواضح المعن وادعاءاته الظاهرة ، بالمنطق الكامن فى النص ذاته ، كما انها تبحث عن النقطة التى يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التى وضعها لنفسه ، فهى عملية تعرية للنص ( بالانجليزية : دى نيود denude ) فعل اخز يضاف لترساتة الافعال التفكيكية ) وكشف او هتك لكل اسراره ( بالانجليزية : دى مستفاى demystify ) وتقطيع لاوصاله وصولا الى اساسه الذى يستند اليه . ويرى التفكيكيون انه يوجد داخل كل نص يدعى لنفسه الثبات تنتقض لا يمكن حسمه ، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة ، وباطنه الواقع فى قبضة الصيرورة ، فكل نص يحتوى على افكار متسقة بشكل ظاهرى ، ولكنها متعارضة بشكل فطى . ولكن علاقة النص بالواقع لا تختلف عن علاقة الدال بالمدلول ، اى انها علاقة واهية للغاية ، لان النص فى واقع الامر يستند الى ذاته ولا يشير الى شئ خارجه واتما يشير الى ذاته . وقد جعل التفكيكيون مهم تفكيك كثير من الافكار الاصولية ( الدينية والمادية ) وتوضيح استحالتها والتناقض الاساسى الكامن داخلها ، بحيث يظهر ان اللوجوس ( المدلول المتجاوز - المركز ) الذى يستند اليه اى نص او ظاهرة والذى يوقف لعب الدوال ، يحتوى على تناقضات اساسية لا يمكن حسمها ومن ثم تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط فى قبضة النسبية

والصيرورة ، كما تحاول القراءة التفكيكية للنصوص ان تبين ان التناقضات الكامنة داخل نص ما ثنائيات متعارضة بشكل لا يمكن حسمه ( من خلال العودة الى نقطة الاصل الثابت ) وهى ايضا ثنائيات متداخلة متشابكة ، ومن ثم تسود حالة من الانزلاقية واللعب ويتهدم اى ترتيب هرمى او اى تنسيق للواقع .

وحيثما يصل النص الى طريق مسدود وتظهر الهوة الموجودة داخله ( العنصر الذى يهرب من قبضة كل النظم المعرفية ) عندئذ يظهر عدم تماسك النص وانعدام اتساقه الداخلى فيتعثر المعنى الظاهر ويتناثر ، بعد ان كان متماسكا وله مركزه الواضح ، وتنزلق الدلالة من عالم ترابط الدال والمدلول الى عالم من اللا تحدد وانفصال الدال عن المدلول .

وتتم عملية التفكير على مرحلتين : يقوم الكاتب بالتعمق فى النص حتى يصل الى الافتراضات الكامنة فيه والى المنظومات القيمية والمعرفية التى يستند اليها ، والى افتراضاته الاصولية واساسه الميتافيزيقى الكامن . اما المرحلة الثانية ، فهى حين يبدأ الناقد فى اكتشاف عنصر ممالى فى النص ( تفصيلات هامشية - مصطلحات غير هامة متكررة - اشارات عابرة ) فيأخذ الناقد التفكيكى ، ويظل يعنى فيها ويحملها بالمعنى حتى يبين احتواء الكل الثابت المتجاوز على تفاصيل تقويض من كليته وثباته وتجاوزه ، وحتى يبين مدى اشتراك الثنائيات فى السمات رغم اختلافها ، فهما ليسا متعارضان بما فيه الكفاية وبذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما .

ويضرب الناقد الماركسى تيرى ايجلتون مثلا على التحليل التفكيكى . تذهب المجتمعات الذكورية ( المتمركزة حول الذكر ) الى ان الرجل هو الاصل الثابت ( المبدأ الاول - اللوجوس ) والمرأة هى العكس . هذه هى ثنائيات الاولوية التى نظن انها تتسم بالصلابة والتحدد . ولكن المرأة فى واقع الامر ، هى الاصل الاخر المسكوت عنه . والمرأة عكس الرجل ، ولذا يمكن ان يشار اليها على انها "الرجل الاخر" فهى ليست برجل وانما هى رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية) . ولكن الرجل عن طريق استبعاد عكسه واخفائه وعن طريق تعريف ذاته الرجولية كنقيض للمرأة ، فكل وجوده وهويته مرتبط تماما بمحاولته تأكيد وجوده

المستقل عن المرأة وحدوده التى تفصله عنها فهو يعرف ذاته فى مواجهة المرأة ،  
والمرأة على علاقة قوية به باعتبارها صورتها العكسية . انها صورة ما ليس بهو ،  
وهى تعبير عن غيابه الذى يخاف منه ، فهو يريد تأكيد حضوره الكامل . ولكنها  
تصبح بذلك عنصرا اساسيا فى تذكره بذاته ، فحضوره مرتبط بغيابها . ولذا فان  
الرجل يحتاج لهذا الاخر حتى حينما ينبذه ، ومضطر ان يعطى هوية ايجابية لما  
يعتبره لا شئ فكياته معتمد عليها بشكل طفيلى ويتوقف وجوده على استبعادها .  
وهو يستبعد ما لانها قد لا تكون هذا " الاخر " على اية حال فلعلها اشارة على شئ  
فى الرجل ذاته شئ يود ان يكبته ويستبعده خارج وجوده وخارج حدوده . فلعل ما  
هو خارج الرجل يوجد داخله ، وما هو غريب قريب . لكل هذا ، يجد الرجل انه فى  
حاجة ماسة الى ان يحرس الحدود المطلقة التى تفصل بين عالمه وعالم المرأة وهو  
يفعل ذلك بكل ما اوتى من قوة بسبب خوفه من ان تحطم هذه الحدود مسألة ممكنة  
ومحتملة ، فالحدود ليست مطلقة كما قد يبدو لاول وهلة .

ولغو الحديث ( هذا ) يستند الى افتراض حالتين مستحيلتين :

١- حالة من الذكورة الكاملة المنفصلة تماما عن الانوثة ، من جهة ، ومن  
جهة اخرى حالة من الانوثة الكاملة المنفصلة تماما عن الذكورة ، اذ توجد حدود  
صارمة تفصل بينهما .

٢- حالة اخرى من السيولة الكاملة حيث لا يوجد اى فرق بين الذكر والانثى  
ولا توجد اى حدود تفصل بينهما .

هذا يعنى ان الحدود بين الرجل والمرأة اما ان تكون حدودا مطلقة او لا تكون  
على الاطلاق . فلذا كانت الحدود مطلقة ، فهى حالة صراع بين الذكر والانثى  
وتربص كامل وثنائية متعارضة صلبة ، واذا كان لا توجد حدود ، فهى حالة نوبان  
كامل وفقدان للهوية . (ثمة تشابه بنيوى بين هذا الموقف والموقف الغربى العلماني  
الحديث من الطبيعة / المادة : اما علاقة غزو وسيطرة وتسخير ، او علاقة قبول  
واذعان قوائنها وحتمياتها ، دون بحث عن المقولة الوسط :/ التوازن بين الانسان  
والطبيعة الذى لا يترجم نفسه الى التحام او انفصال كامل ، وانما الى مسافة تفصل  
بينهما ، ولكنها ليست هوة ، ومن ثم يمكن التفاعل الخلاق بينهما . وقد ترجم هذا

النمط نفسه الى استقطاب علاقة الذات بالموضوع ، وهو تعبير عن الرؤية المادية لعلاقة الخالق بالمخلوق ، حيث يحل الخالق في مخلوقاته ويلتحم بها ثم يذوب فيها ويختفى ويموت )

وما يستبعده التحليل التفكيكي لعلاقة الرجل بالمرأة هو ادراك ان ثنائية الذكر والانثى ثنائية حقيقية ولكنها ليست مطلقة ، ولا هي مهددة بالاختفاء ، فهي ثنائية فضفاضة . ان العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة صراع او نوبان كامل ، اذ توجد انسانية مشتركة تذوب فيها الفروق بين البشر دون ان يفقدوا هويتهم .

لهذا يمكن ان يتصارع البشر ( يتدافعوا في المصطلح الاسلامي ) وان يتوصلوا ، الذكور مع الذكور ومع الاناث ، والاناث مع الذكور ومع الاناث ايضا ، والذكر يدرك هويته من خلال التواصل مع المرأة لا من خلال الصراع معها ، فليس بالصراع وحده يحيا الانسان ، وليس بالصراع وحده تتحدد الهوية . ( وتعريف الهوية هنا يذكرنا بالتعريف الصهيوني للهوية اليهودية ، فهذا التعريف يذهب الى ان اليهودي عبر تاريخه في صدام دائم مع الاغيار ، ومع هذا يطالب الصهاينة ان يصبح اليهود امة مثل كل الامم ، وتصبح الدولة الصهيونية مثل كل الدول : من التفرد الكامل الى الاندماج الكامل ، ومن الانفصال الى الالتحام ) .

ان النقد التفكيكي لا يفك النص ويعد تركيبه ليبين المعنى الكامن في النص ( كما هو الحال مع النقد التقليدي ) وانما يحاول ان يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل ، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب الدوال ، ومن ثم تختفى الثنائيات والاصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا . فالتفكيكية هي احدى التبدلات العديدة المادية الجديدة والاعقلانية السائلة .

## الاله والجوكر :

وقد ظهرت انزلاقية دريدا بشكل واضح حينما حضر الى القاهرة . فيها هو ذا فيلسوف التفكيكية والتقويضية والانزلاقية دريدا والمسبولة الفلسفية يقرأ بشكل متعجل شينا عن مصر ، ثم يخبرنا بلهجة الواعظ الواثقي من نفسه ان هناك اكثر من

مصر ، اى ان هناك عدة هويات مصرية ، ومن ثم فمصر هى مصدر الاتحاد .  
واحدى حيل التفكيكيين ان يبينوا ان هناك اكثر من مركز وان ثمة تعددية مفرطة  
تتجاوز الحدود التى وضعها النص لنفسه . اى ان هناك فائضا للمعنى . هذا الفائض  
يهدم المعنى ويفك المركز ويقوض الصرح ويهدم البناء ... الخ . هل يفعل دريدا هنا  
شيئا مماثلا بمصر ؟ هل يستخدم "التعددية" التى تسم الواقع الانستى كستار من  
الدخان يختبئ به التعددية المفرطة التى تقويضه ؟ فإذا كانت مصر بالفعل ذات  
هويات متتابعة ( والبقية تلتى ) الا يعنى هذا ان مصر لا هوية لها ، او انها هويات  
زائلة متتابعة ، او انها يمكنها ان تكتسب اية هوية قد تقترحها علينا اسرائيل  
بتشجيع البيت الابيض وبمساعدة البنناجون ( مثل الهوية الشرق اوسطية على سبيل  
المثال ) وكان هوية مصر دال بلا مدلول ، او كانت دال بتراقص لانه سقط فى قبضة  
الصيرورة وشبكة الاختلاف والارجاء ؟ ما معنى ان يكون لبلد ما هويات مختلفة ،  
وجوهر مفهوم الهوية هو مجموعة من السمات التى تتشكل عبر التاريخ ، وتعتبر  
عن نفسها من خلال اتساق حضارية ولغوية واخلاقية وسياسية وفلسفية واقتصادية  
تنقسم بقدر من الثبات ، رغم كل ما يعترضها من تغير ؟

ويتحدث دريدا عن مصر الفرعونية ، وعن الاله تحوت باعتباره شخصية  
تقف فى مواجهة كل ما يمثل الاب وسلطته : " تحوت ليس مكان ، ولكنه يمكن ان  
يمثل كل الشخصيات والاماكن . اذا ، الاله / الكلمة تحوت تلعب / يلعب كل الانوار ،  
ويأخذ حركة الابدال والاحلال المستمرة ، وهو الذى اخترع هذه اللعبة بكاملها انه  
الجوكر فى ارادة هذه اللعبة بكاملها " . هل هذا الكلام له اساس فى علم التاريخ ؟  
وهل يوافق عليه بعض علماء المصريات ، ام ان دريدا يفكك النص ويفكك التاريخ  
ليفرض رؤيته باعتبار الدال ليس له علاقة قوية بالمدلول ؟

للجابة على هذا السؤال قمت ببحث صغير فانا لست من علماء المصريات .  
فاتصلت بصديقى الدكتور احمد عفيفى . كما استشرت المعاجم التالية : موسوعة  
الادبان لفرجيليوس والموسوعة البريطانية والدليل القصير للمثولوجيا الكلاسيكية  
من تأليف ج . م . كيركود والقاموس الكلاسيكى القصير من تأليف سير سميث (   
وكلاهما بالانجليزية ) وديانة مصر القديمة لاثولف ارمان ومعجم الحضارة المصرية  
القديمة لجورج بوزنر واخرين ( وقد نشرت مكتبة الاسرة ترجمة لهذين الكتابين

الآخرين ) ؟ فوجدت ان تحوت هو اله القمر ويبدو انه مسيطر على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية مثل اخراع الكتابة وتسجيل الاحداث والقوانين . وكان بحسب الزمن والسنوات والتقويم ، وهو مؤسس النظم الاجتماعية ، وهو الذى يشيد المدن ويضع حدودها ، وهو وزير وقاضى وكاتم سر الالهة ومستشارها وممثلها فى الارض ، ورب كلمات الالهة ومفسرها وهو الذى يزن قلوب الموتى فى يوم الحساب ويخبر الاله اوزوريس بالنتيجة . وهو الى فضل هذا كله ساحر بارع يستطيع تحويل اى شئ يريد الى اى صورة يشاؤها ( وذلك لمعرفته بقوة الكلام الخلاقة ) . وهو الذى حمى ايزيس خلال فترة حملها ، وشفى حورس من الجرح الذى سببه ست . وان اردنا تفسير دلالة الرمزية ( من منظور خطابنا الحديث ) لقلنا ان تحوت هو رمز الثقافة والانسانية والذاكرة التاريخية : انه رمز اتسلاخ الانسان عن الحالة الطبيعية ودخول عالم الحضارة . وان كانت عنده مقدرات سحرية فذلك لانه تعلم الكلمة عن الاله . فالاله هنا هو المدلول المتجاوز ، الذى يوقف لعب الدلالات وزحف عبثية الطبيعة على الانسان ، وهو الذى يمنح الانسان قداسته ومركزيته ، ومن الواضح ان تحوت ليس شخصية متمردة ، بل انه بار بالام اوزوريس .

فما مصدر حديث دريدا اذا عن تحوت باعتباره اوديب المصرى الذى يثور ضد الاب ، وباعتباره جوكر يلعب كل الامور ؟ يبدو ان الاغريق قد ربطوا بين تحوت واحد واحد الهتهم ، وهو هرميس . وهذا الاخير ( فى الاسطورة الاغريقية ) سرق ، يوم مولده ، قطيع غنم من اخيه غير الشقيق ابوللو ( ولذا فهو اله اللصوص ) . ولكن هرميس له جوانب اخرى غير هذه ، فهو على سبيل المثال ، رسول الالهة وفى مرحلة لاحقة يصبح من الهة الحق والحقيقة . بل ان هرميس فى مصر فى العصر الرومانى يصبح الوحي الذى يولد الانسان من خلاله والذى يكشف الحكمة الالهية التى يصيب الانسان بواسطتها اتساقا جديدا ، ابنا للاله . فكان الحادثة الصراعية الوحيدة فى تاريخ هرميس يتم محوها تماما فى السياق المصرى . ومن المعروف ان فكرة الاله / الاب غير معروفة فى التراث الفرعونى ومن ثم ففكرة الصراع مع الاب غير مطروحة اساسا . والتراث الفرعونى فى هذا الجانب قريب من الرؤية الاسلامية . فالمعرفة فى التراث الاسلامى لم يسرقها الانسان من اله غيور ( كما فعل بروميثيوس الذى سرقها من زيوس ، وكما فعل ادم وحواء اللذان اكلا من



شجرة المعرفة دون اذن من الاله ) وانما هي هبة من الله سبحانه وتعالى ( وعلم ادم الاسماء كلها ) - ( الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان ) . ومن خلال معرفته يصبح الانسان خليفة الله في الارض كما لنا له قداسته ومركزيته .

يتجاهل دريدا كل هذا ولاشك في ان هذا لعدم معرفته بالتراث الفرعوني ، فهو ليس عالم مصريات - كما اسلفنا . ولكن يبدو ان خريطته المعرفية الغربية بكل تحيزاتها حددت رؤيته للواقع ولذا نجده يأخذ واقعة هامشية ( هرميس وسرقة القطعان ) ويتجاهل كل التفاصيل الاخرى ، ويحاولها الى نموذج تفسيري يؤكد فكرة الصراع والرغبة في ذبح الاب ثم يسقطها على تراث الاخر . ودريدا لا يختلف في هذا عن كثير من المستشرقين المتمركزين حول تراثهم وتحيزاتهم . كما انه بتحويله تحوت من رمز الانسانية في مقابل الطبيعة الى دال منزلق يلعب كل الادوار ، انما يطبق نمودجه التفكيكي الذي يحاول ان يسقط اي دال متجاوز في قبضة الصيرورة فيصبح اله الحق والحقيقة ومخترع اللغة ومؤسس النظم الاجتماعية مجرد جوكر يلعب كل الادوار وهكذا تنزلق مصر والهيته ، بل وتنزلق كل البلاد وكل الالهة وهو امر متوقع في عصر العولمة وحرية التجارة والحدود المفتوحة ؟

وموقف دريدا من تحوت مصر ينم عن خيلاء عميقة وعن درجة عالية من اللوجوسنتريستي . واللوجوس هنا هو الذات النرجسية الغربية ، الفردية والجماعية ولعله انطلاقا من هذا سأل دريدا عن عدم وجود الشباب الم يكفه ان قابل بعض المثقفين العرب من المتخصصين في الحضارة الغربية والفلسفة الحديثة ؟ ام انه يظن ان العالم العربي ، بشيوخه وشبابه واطفاله ، مشغول باشكالياته الفلسفية وبانفصال الدال عن المدلول والاخترجلاف والنصوصية ؟ الم يتصور ان العرب عندهم اسئلة اخرى واشكاليات اخرى لعل معرفته بها كانت تمنحه شيئا من المعرفة ، وتشفيه قليلا من الايروسنتريستي وهي من اسوأ اشكال اللوجوسنتريستي ؟ بدلا من ذلك جاء دريدا لبيحث عن التفكيك في حضارتنا ومسح تحوت حتى يمكنه ان يدخله قلبه ، واصبح تحوت باتي المدن ومكتشف اللغة ، اله الحق والحقيقة ، اله جوكر تفكيكي .

### الاستراتيجية والجنون :

ولكن تحوت في واقع الامر ليس جوكر الذي يلعب كل الادوار وانما هو دريدا فيها هو ذا فيلسوف الشك والتفكيك يخبرنا فجأة وبدون سابق انذار وبيقين عميق انه

يؤمن ايمانا لا يتزعزع ببيض الثوابت . ولكنه قبل ان يفعل ذلك ، ينبهنا الى انه سيتلو علينا ما يسميه " شهادة ايمان استاذ يعمل وكفاه يطلب منكم الاثن بان يكون خلقنا او غير وفي بعادته " . ما معنى هذه العبارة ؟ هل تعنى انه قد غير موقف وتبنى موقفا جديدا ؟ لا بلس فى هذا فمن حق اى قسطن ان يغير موقفه ، فنحن نقضى حياتنا الفكرية فى عملية نضوج مستمرة . ولكن الا يستحسن ان يبين لنا مواطن التحول واسبابه ؟ ولم يستخدم كلمة " خيانة " ؟ هل يفصل الجوكر الدال عن المدلول مرة اخرى ؟ لم انه استبدل ايمانا بايمان ( اشرنا من قبل الى الموقف الغربى الحديث من الطبيعة / المادة : غزو او اذعان ، انفصال او التحام . هذا النمط الاستقطابى نفسه يتبدى هنا التراجع بين الايمان الصلب والشك السائل ، وبين الحضور الكامل او الغياب الكامل ، بين الالتحام الكامل بين الدال والمدلول او الانفصال الكامل بينهما ، اما المقولة الوسط والايمان الفضفاض بان هناك اتحادا وانفصالا ينجم عنهما قدر اتساقى من المعرفة يصلح لتفسير حياتنا فهو ما يستبعدنه تماما هذا التراجع وفى تصورى انه تراجع حتمى بسبب غياب المركز المفارق لكل من القطبين ، اى انه نتيجة حتمية لموت الاله ومحو ظلاله ؟ ) .

وجوهر رسالة دريدا الایمانية الجديدة هو انه ينبغى للجامعة الحديثة ان تتمتع بحرية غير مشروطة ، فالجامعة هى صاحبة الحق المبدلى فى التفكير كحق غير مشروط وفى قول كل شئ . وهكذا يتحول التفكير الى نقطة ثبات ميتافيزيقية ، الى حضور وتمركز حول اللوجوس او كما يقول هو نفسه : " وبهذا يكون للتفكير ( ولا استحقى ان اقول ذلك واطالب به ) موقعه المتميز فى الجامعة فى الطوم الشاملة كموقع للمقاومة التى تضم الجميع " . وهكذا نقض دريدا رؤيته تماما وسقط سقوطا شنيعا فى الميتافيزيقا ، ( ولعله لهذا تجاهل تماما سؤالى : هل يمكن تفكير التفكير ؟ لاننا لو لم نفعل فانه يتحول الى مطلق ، لوجوس ؟ ) وهنا يمكن ان نسأل : لم " لا يستحقى دريدا بعد ان كتب عشرات الكتب يهاجم فيها نقط الثبات ( الحضور - التمركز حول اللوجوس والمنطوق - المدلول المتجاوز ) ؟ لم لا يحتذر عما بدر منه من تفكير وهجوم على الميتافيزيقا وعلى اى ثبات واى ايمان ؟ .

وقد سأل الدكتور صلاح قنصوه سؤالا فى غاية الاهمية والعمق ، اذ ذكره بقوله : " ان التفكير ليس منهجا بل استراتيجية " ثم سأل : ما الهدف من هذه

الاستراتيجية ؟ فاغرقتنا جاك دريدا كعادته فى فيض من الكلمات فقد قال : " ان استراتيجيته دون غاية ، وتفكيره لا هدف له " و " ذلك ( كما اكد كاهن التفكيرية الاعظم ) اشبه بالجنون " ثم اضاف قائلا : " وانما ارضى بالجنون " . هل يقوم دريدا بتفكيك خطابه بنفسه بادعائه ان ما يقال هو مجرد جنون وهذيان فيستعصى تفكيكه على الآخرين ؟ وقد اخبرته عن حالة مماثلة حالة ابن سودون المصرى ، الذى كان يكتب شعرا هزلها بفكك نفسه بنفسه ، ( " الارض ارض والسماء سماء / وجهنم قيل باتها حمراء " - " عجب عجب عجب / قطط سود ولها ذنب " - " وكأنا والماء يجرى حولنا / قوم جلوس من حولهم ماء " ) ولكن حينما كان ابن سودون المصرى يفعل ما يفعل يكتب قصائد الدال فيها اخبارى محض او يشير الى ذاته وحسب ولا يشير الى اى مدلول فانه كان يعرف وكان مستمعوه يعرفون ، انه ينزلق متعمدا واعيا بين الدوال ، وانه كان يفعل ذلك اما للترفيه عن مستمعيه او ربما للتغلب على لحظات من العدمية تنتاب كل انسان . ولذا كانت قصائده تقابل بالضحك فالجميع كان يعرف انها حالة من الجنون المؤقت تهدف الى الترويج عن النفس المتعبة (وليست رؤية شاملة للكون) . اما ان ياتينا الفيلسوف ويلقى علينا بارانه بمنتهى الوقار ، ثم يخبرنا ان ما يقول هو الجنون بعينه (ليس مجازا بل فعلا) ثم يطلب منا ان نصدق ، فهذا امر جد مختلف . ان الجنون حالة مستعصية من انفصال الدال عن المدلول فاذا كان المجنون يرضى بالجنون فماذا يفعل العقلاء الراغبون فى الدخول فى حوار يتجاوز الجنون ويتطلب وجود مدلول متجاوز ، وهو فى هذا الحالة الايمان بان الوعى افضل من الغيبوبة ، وان العقل افضل من الجنون وان الصحة النفسية افضل من المرض النفسى . واذا اعترف الفيلسوف بالجنون ، اليس من الواجب عليه الصمت ، ام ان الجنون هنا هو احدى ادوات دريدا التفكيرية التى يفرض عن طريقها فكره ؟ اليست هذه طريقة فاشية فى التعامل مع الاخر ؟ فالمجنون لا يمكن الحوار معه ، ففكره مكتف بذاته ولا يشير الى اى واقع الا الصور والافكار الموجودة فى مخيلته ، تماما مثل الدال المنفصل عن مدلوله .

ثم يكمل دريدا حديثه المجنون / العاقل او العاقل / المجنون او العاقل الذى يدعى الجنون او المجنون الذى يدعى العقل فيقول : " انها استراتيجية دون اتجاه ، فلو عرفت الاتجاه لما ذهبت اليه ، انا اهتم بالمستحيل ولا اهتم بالممكن ، اذ ما قيمة

تحقيق شئ ممكن؟ " وهذا سؤال خطابي يستحق ان نتوقف عنده فهو يفترض ان الاهتمام بالمستحيل دون الممكن مسألة بدهية مقبولة من الجميع ، العقلاء والمجانبين على السواء والامر فى الواقع ابعد ما يكون عن ذلك . فالاهتمام بالمستحيل ، فى تصورى ليس جوهر الجنون وحسب وانما هو جوهر الفاشية ، فمن يهتم بالمستحيل ويحاول فرضه على الواقع لابد ان يلجأ للارهاب مثلما فعلت الحركة التفكيرية الكبرى : الصهيونية التى طرحت تصورا مستحيلا : ان فلسطين ارض بلا شعب ، وان الجماعات اليهودية شعب بلا ارض . وقد ثبت من خلال الممارسة ان الارض تعج بسكانها ولذا كان لابد من اللجوء لدير ياسين وكفر قاسم والطنطورة وغيرها من البسات تفكيك الفلسطينيين وبنيتهم الحضارية وفرض المستحيل الصهيونى على واقعهم الفلسطينى بكل ما كان يحوى من امكانيات حضارية انسانية كما ثبت ان الجماعات اليهودية لا تكون شعبا ولذا فهى لا تعود لارض الميعاد (كما كان الزعم والامل ) الا بالصف احبانا او بالرشوة احبانا اخرى ( وهى البسات تفكيرية اقل بطشا ، ولكنها فى نهاية الامر تفكيرية ) . كل هذا يقف على طرف النقيض من محاولة اكتشاف امكانيات الواقع ( المادى والانسانى ) الكامنة ومحاولة تحقيقها ( فك الدولة الصهيونية ، وتأسيس دولة تتسع لكل مواطنيها من كل الاديان والاثنيات ) فمثل هذه المحاولة هى جوهر التفكير الثورى الخلائق . لان تحقيق الامكانية ليس مسألة حتمية فهى يمكن ان تجهض من خلال القوة الغاشمة ، ومن ثم لا تنتقل من عالم الامكانية الى عالم الواقع .

### الانسان والحيوان :

ومن خلال دراستنا لليات تحليل الخطاب وقراءة النصوص ( الادبية وغير الادبية ) تعلمنا ان هناك نمودجا كامنا وراء اى نص حتى لو كان فيضا من الكلمات يحاول صاحبها ان يغرقنا فيها . وقد بذلت جهدا جهيدا ان احتفظ بتوازنى وانما اطفو وانزلق على كلمات دريدا حتى يتسنى لى الوصول الى النمودج الكامن ( المدلول المتجاوز ) وراء خطابه ، لاقف على ارضه الصلبة واطل على خطابه الانزلاقى التقويضى التفكيرى . وبعد طول عناء وجدت ان تفكيره لا تختلف من قريب او بعيد عن النزعة التفكيرية العامة فى الحدائث الغربية ( والتى اشرنا اليها من قبل ) . يقول دريدا فى عبارة كاشفة : " سوف تتناول العلوم الانسانية الجديدة تاريخ الانسان

وتاريخ فكرته وصورته و " ما هو مميز له " وستتناول سلسلة لا تنتهى من التناقضات التى تحدد ماهية الانسان وخصوصا التناقض التقليدى بينه وبين الكائن الحى الذى يقال عنه انه حيوانى " . ثم يضيف دريدا انه يزعم " ولن اتمكن من التدليل هنا - بان اى من المفاهيم التقليدية " لما يميز الانسان " وبالتالي كل ما نضعه كنفىض له لا يمكن ان يصمد امام علمى وتفكيكى مناسب . ان ما يقوله دريدا ببساطة شديدة هو انه لا يوجد سوى عالم الطبيعة / المادة وان ثمة قوانين عامة تسرى على الحيوان سرياتها على الانسان ، ومن ثم لابد من تفكيك الانسان برده الى ما هو دونه ، اى عالم الطبيعة / المادة والحيوان والاشياء . وهو فى هذا لم يأت بجديد ، فاطروحته التفكيكية المعادية للانسان هذه لا تختلف من قريب او بعيد عن دعاة الاستنارة المظلمة واللاعقلانية والمادية السائلة الجديدة .

ولكن دريدا لا ينقل لنا مقولته ببساطة ووضوح وانما يلجا الى اغراقنا فى فيض الكلمات مما يضطرنا الى الدخول فى عمليات مركبة من التفكيك واعادة التركيب . فقد قال انه يزعم " دون ان يملك الدليل " ولا ندرى على اى اساس اذا يمكنه ان يطلق التعميمات عن هذه الاشكالية الكبرى فى العلوم الانسانية ، اشكالية الفرق بين الانسانى والطبيعى (المادى ) لعله مجرد احساس ام حدس ام تخمين ام حلم ام مجرد جنون ، او لعله الناقد السوبر مان الذى يقول ما يريد ويفرضه على النص الذى مات مؤلفه . من حق دريدا ان يحس وان يحدس ويخمن ويحلم ويجن ، ولكن هل من حقه ان يعمم استنادا الى هذا الاحساس الباطنى الذى لا يسنده اى دليل ؟ (ولعله فعل نفس الشئ فى تفسيره لشخصية الاله تحوت) خاصة وانه يقرر بعد ذلك (استنادا الى هذا الزعم الذى لا يستند الى دليل) ان "المفاهيم التقليدية لما يميز الانسان عن الحيوان لا يمكن ان يصمد اما تحليل علمى وتفكيكى مناسب" (نعم ان العلمى هنا مرادف للتفكيكى) . ولنلاحظ هنا انه كى يخفف من وطأة النزعة المعادية للانسان ولمركزيته لا يشير الى "المفاهيم الانسانية (الهيومانية)" وانما الى "المفاهيم التقليدية" كى يعطى طابعا ثوريا لعبارته يخبئ تضميناتها الرجعية المعادية للانسان واستمرار لنفس التكتيك لا يشير دريدا الى الحيوان مباشرة وانما الى "الكائن الحى الذى يطلق عليه الحيوان" ومصطلح "الكائن الحى" يجمع بين الانسان والحيوان ، اى ان دريدا يؤكد مقولته من خلال استراتيجية بلاغية ويسربها

لنا دون ان نشعر . وعبرة "يقال عنه" هي تهيمش لحيوانية الحيوان وتشويش عليها فهو ليس بحيوان بكل الدلالات والايحاءات السلبية للكلمة، وانما " يقال عنه حيوان" اى انه يفصل من خلال عبارته بين الدال حيوان ومجموعة الصفات الحيوانية التى يتسم بها هذا الكائن .

يمكن ان نزيح كل ذلك جانباً ونقول ان دريدا يؤكد ( رغم استخدامه لكلمات مثل: "ازعم و" ولا يوجد دليل " و " يقال له " ...الخ ) انه لا يوجد ما يميز الانسان عن الحيوان اى انه يضيف تلك الثنائية الاساسية التى تسم الفكر الانسانى (الهيوماتى) الغربى ثنائية الانسان / الطبيعة ، ليصبح الانسان كائناً طبيعياً مادياً ساقطاً فى قبضة الصيرورة وبذلك يفصل الدال الانسانى ( كما تعرفه الفلسفات التقليدية ، باعتباره متميز عن كل الكائنات الحية الغرى ) عن مدلوله ، وينزوب فى سيولة كونية حيوانية ، ويدخل فى رقص الدال ويصبح نصاً مفتوحاً تماماً مثلما سقط من قبل الاله تحوت رمز الانسانية فى عالم الصيرورة والسيولة المادية .

ان ما ينادى به دريدا ليس حلم المستحيل، وانما بالعكس هو حلم "الواقعى" المغرق فى الواقعية وفى التكيف مع العمليات المادية ، فهو يدعو الى انكار امكانيات الانسان والزج به فى عالم الحيوان الذى له حدود ضيقة واضحة ، ويمكن دراسته علمياً ومادياً ، ومن ثم يمكن التنبؤ بسلوكه بل وبرمجته . ما المستحيل فى هذا ؟ فيسال دريدا اسبينوزا الذى شبه الانسان بالحجر او نيوتن الذى شبه العالم بالساعة او دراوين الذى شبه الانسان بالقرد ، او فرويد الذى اكتشف ان القرود يوجد داخلنا وليس خارجنا او فيسال اخيراً بالفلوف والسلوكيين عن الانسان الذى يفترض فيه انه يتصرف كالكلب خاضعاً تماماً للأفعال المنعكسة الشرطية ثم سوا الواحد بالآخر. كل هذا يؤكد ان دريدا هو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة والاستنارة المظلمة التى تنكر مركزية الانسان بل وفكرة المركز نفسها ولذا فان حديث دريدا عن رابطة النسب التى تربط التفكير بالاستنارة ( المضينة ) هو من قبيل التدليس . وحينما اخبرته ان هناك اشاعات فى شوارع القاهرة انه اصبح انسانياً (هيوماتياً) عالمياً (وما كنت اعنيه فى واقع الامر انه اصبح متمركزاً حول اللوجوس لانه يؤمن بقيم تدعى اعلمية فتوقف لعب الدوال) اجاب بانه لا يوجد تناقض بين التفكير والدعوة الانسانية (الهيوماتية). ولكن محاضراته تبين عكس

ذلك . او على الأقل تبين ان الانسانية التى يدافع عنها ليست هى الانسانية التقليدية وانه متمركز حول اللوجوس وحسب ، ولكنه لوجوس بلا تيلوس ، مطلق بلا غاية معاد للكينونة الانسانية .

انطلاقاً من هذا الزعم / التأكيد والشك / اليقين ( عدم وجود ما يميز الانسان عن الكائن الحى الذى يدعى الحيوان ) يخبرنا دريدا ان من اهم وظائف الخطاب التفكيرى الحر غير المشروط هو تفكيك مفهوم السيادة ، خاصة " حدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة " وهنا نشعر بانه خلف السبيلة يوجد برنامج تفكيرى عولمى ، فالدولة القومية فى العالم الثالث ( رغم كل مشاكلها ) ليست هى الغول الذى ظهر فى العالم المتقدم باجهزتها الامنية والاعلامية والتربوية المتقدمة وفك الدولة القومية عندنا واضعاف سيادتها يعنى فتح الابواب على مصراعيها للشركات عابرة الجنسيات التى تفوق ميزانيتها ميزانية عدة دول من دول العالم الثالث مجتمعة .

ثمة اجندة خفية وراء الدعوة للحرية غير المشروطة للتفكير الذى يتشجع بوشاح العلم والاخلاق ويحاول ان يسقط الهوية ويمحو الذاكرة التاريخية . واتا اذهب الى ان التفكيرية وما بعد الحداثة هما فى واقع الامر ايديولوجية النظام العالمى (الاستعماري) الجديد الذى يحاول ان ينسبنا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه ان يفتح حدودنا لراسماله وادواته ومخابراته واعلامه (ويرفض فى الوقت نفسه ان يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية امته الاجتماعى؟).

وقد سأل الاستاذ محمود امين العالم والاستاذ محمد سيد احمد والدكتورة امينة رشيد والدكتور محمد الكردى والدكتور حسن حنفى عدة اسئلة هامة فكفت اجاباته مراوغة الى اقصى حد ، ولا ادرى هل احتفظ المجلس الاعلى للثقافة بتسجيلات للحوارات وهل سيقوم بنشرها فى المستقبل ؟ لو كان فعل ذلك فانه سيزود دارس الفلسفة العربية بوثيقة فى غاية الاهمية تلقى الضوء على هموم المثقفين المصريين وعلى بنية تفكير دريدا. والله اعلم .

## جاك دريدا ونظرية التفكيكية

ترجمة : احمد حمدي حسن

تعتبر " التفكيكية " المغزى العميق لحركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي، فهي تثير الجدل الحي المعاصر حولها ؛ ربما لأنه لا توجد نظرية نقدية تمتلك القدرة على تعظيم السحر الفتان للإبداع أكثر من نظرية التفكيكية ، على الأقل خلال الثلاثين عاما الأخيرة . ويمكننا أن نضع في جانب مجموعة من النقاد الحقيقيين (أمثال هلمز ميلر J.Hillis Millier ، و بول دي مان Paul de Man ، و جيفري هارتمان Geoffrey Hartman ، و هارود بلوم Harold Bloom) باعتبارهم رواد للتفكيكية على مستوى النظرية والممارسة - رغم تنوع أساليبهم وصيغهم .

لنرى في الجانب الآخر مجموعة متنامية العدد من النقاد المدرسيين ، الذين يعرفوا كامتداد أساسي للتقليد النقدي المدرسي المفتقد لتواصله مع التفكيكية ، فهم يرون التفكيكية محض سخافة أو شيطانية أو مملّة Monstrous (أي غير منتظمة النسق) ، و بالرغم من ذلك لا يوجد مركز فكري في أوروبا أو أمريكا خالي من جدل حي حول قيمة هذه النظرية الجديدة في النقد .

هل حقا التفكيكية (غير منتظمة النسق) مملّة ؟ لو كان هذا غير حقيقي ، فلا بد من طرح السؤال التالي كيف ؟ ولماذا ؟ و لو كان هذا حقيقي ، فلماذا كل هذا القدر من الاحتفاء بها ؟ إننا لا نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة إلا بعد عملية فهم وإعادة تقييم المفاهيم المرجعية للتفكيكية ، والبداية الصحيحة لعملية الفهم هذه تكون من كتاب دريدا of Grammatology ، ذلك الكتاب المقدس للتفكيكية مع الأعمال الأخرى الخصيبة لجاك دريدا والفلاسفة الفرنسيين و النقاد .

وبموجب عملية اكتشاف التفكيكية من خلال دريدا ونظريته ، اعتقد أننا سنكون بصدد عقبتين سائدتين في عملية الاكتشاف هذه (من خلال دريدا) . العقبة الأولى تكون من خلال الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة عند دريدا ، أو أسلوبه المضلل إلى حد ما ، أما العقبة الثانية فهي تتمثل في كثرة الآراء الناقدة له و التي تتجاهل إلقاء الضوء على بعض المفاهيم الصعبة عند دريدا فتكون أبحاثهم محض



تأويل غير ذي صلة مع الشكل الدريدي للتفكيرية . وأنا هنا أريد توثيق بعض التطبيقات الناقدة للتفكيرية قبل وصف وإعادة تقييم مفاهيم التفكيرية .

يتحدث أم . هـ . ابرام M.H.Abrams عن الجزء المميز في نظرية دريدا قائلا : " هو - أي دريدا - ينتقل في أبحاثه من اللغة إلى الألب أو إلى الكتابة أو إلى النص المطبوع ذاته ؛ من أجل عملية فصل النص عن مؤلفه في حدود طراز خارجي غير متحكم فيه من قبل المؤلف ( ١ ) " . ليس هذا مجرد تبسيط لدريدا وموضعه له فحسب ولكنه أيضا ممارسه للتفكير على نظرية دريدا . فابرام ومجموعة من البنيويين الفرنسيين يمارسوا التفكيرية ذاتها - باعتباريات تدميرية - على دريدا من خلال محاولة إعادة تعريف بعض المصطلحات أو الكلمات المفتاح في النقد التفكيرية , وإكسابها معاني مختلفة بطريقة تفكيرية , فما دامت المفاهيم النصية يتم التحكم فيها خارجيا فإن ابرام يتحكم في مفاهيم أساسية مثل : كتابة "Writing" أو نص "Text" بطريقة تجعلها غير متصلة مع التأويل الدريدي لها . فتفكير ابرام لدريدا ليس أفضل من نظرية دريدا التفكيرية بل أن هذا التفكير (في صالح التفكيرية) ؛ لأنه يخبرنا لماذا تكون التفكيرية أفضل من التفكيرية؟! أي إنها محاربة شيء باستخدام نفس الشيء.

و ينتقد نيوتن جارفر Newton Garver دريدا باعتباره واحد من فلاسفة اللغة ؛ اللذين يؤكدون على اسبقية الاعتبار السجعية ( الشكل الموسيقي للفظ ) Rhetoric على المنطق فهو يقول أن : " دريدا يسقط داخل الحركة التي تتعلق بدور اللفظ في الخطاب الفعال , فيرى اللفظ كجوهر للغة والمعنى والتي تتعلق بالمنطق كاشتقاق من الاعتبار الموسيقية السجعية للفظ " ( ٢ )

أن الحجة التي يطرحها جارفر , هي أن التفكيرية سيناريو للموسيقى اللفظية وهذا يجد تدعيما من هيلز ميلر J.Hillis Miller أحد النقاد التفكيرين الرواد الذي يقول : " يمكن الكشف عن التفكيرية من خلال تغطيتها في أشكال ومفاهيم وسرديات التراث فتكون التفكيرية بدورها سيناريو للموسيقى اللفظية " ( ٣ )

أما ميورى كريجر Murray Krieger فهو يعتقد أن دريدا "ناقذ بنيوي....ولكنه يفعل البنية خارجيا Outdoes وربما لا يقطعها Undoes جيدا" "والعلاقة بين البنيوية و التفكيرية تكون قريبة الشكل من الهجوم القديم على الشعر كصناعة للأساطير من قبل أفلاطون " (٤) ( رغم الدور المحوري الذي تلعبه الأسطورة في فكر أفلاطون )

ويرى فريدريك جيمسون Fredric Jameson أن أفكار دريدا تنكر ذاتها باعتبارها خدعة تحاول العبور إلى ما وراء الميتافيزيقا , أو الهروب من النموذج القديم لها إلى داخل بعض الأشياء الجديدة والغامضة . ( ٥ )

هذه التعليقات تعطينا فكرا مفيدا في عملية اكتشاف التفكيرية , فقد تكون موجها خارجيا لنا ومساعدنا أوليا لفهم نظرية دريدا , ويمكن لنا أن نستخرج منها الآتي : ينتمي دريدا إلى مجموعة من فلاسفة اللغة ؛ الذين يعتقدون أن المنطق مشتق من الاعتبارات السجعية الموسيقية للفظ ؛ أي انه يعتقد في أسبقية تلك الاعتبارات على المنطق وهذه الاعتبارات الموسيقية هي التي تكون بمثابة قوة غلق و إحكام لهذه الكثرة من الاحتمالات (عن المضى ) التي تمزق المحتوى الفكري للرواية .

يعد دريدا السؤال القديم الذي سألته أفلاطون عن الأسطورة و هو نفس السؤال الذي يسأله دريدا عن التمثلات representation

ينتقل دريدا من الاهتمام بالمنطوق ( الاهتمام القديم التقليدي ) إلى الاهتمام بالمكتوب وهذا بطبيعته يخلق حدود النص ويضعه في إطار من التمثلات الملتقذة .

هذا ما يمكننا استخراجه من التعليقات الناقدة لدريدا ولكننا يجب أن نعلم أن هذه الصورة المتكونة عن دريدا عند النقلا مأخوذة من مصادر ثقوية أي مجموعة من المجهودات لفهم دريدا و التفكيرية وليس كتب دريدا نفسها ( باستثناء استشهادات صغيرة) كما تبيننا بذلك الإحالات المرجعية لهؤلاء النقلا , لذا فالتنا نجد بعض النقلا يخطنون في فهم دريدا أو بافتراض عدم خطئهم , هم يريدون تأويل دريدا بشكل فاقد للصلة مع أفكار دريدا نفسه . نقول هذا بالرغم من أن نقلا أمثال بلوم , و ملير , ودى مان , وهارت مان هم نقلا تفكيكين , فهم كدريدا ذاته , لكن

لكل منهم مدرسة مستقلة تتصادم مع دريدا في بعض الأحيان , فهم ليسوا دريديين بالمعنى الحقيقي ولكنهم تفكيكيون عموما . وفهم التفكيكية لابد أولا من فهم دريدا الأستاذ الأول العظيم للتفكيكية كخطوة أولى , و أول خطوة لفهم دريدا هي كشف الأغشية عن المفاهيم الدريدية . و النظرية التفكيكية تحتاج للعديد من التحليلات الدورية الطازجة قبل الولوج الى أي نقد لها فلا بد للذي ينتقد التفكيكية أن يعرفها بدقة , وهي نظرية لا تعرف ببساطة شاتها في ذلك شأن أي نظرية معقدة وغامضة . وفي الوقت الراهن يستطيع المرء توضيح أساس المصطلح , بان دريدا يهدم النقد التقليدي , و يفتنا بسحر الفعل التفكيكي , وهذا سيكون موضوع أول جزء من ذلك التحليل , إلا أنني وبعد أن اصف واحلل المصطلحات الدريدية أستطيع أن أجيب مباشرة على ذلك السؤال كيف تستطيع التفكيكية إعادة تشكيل النقد الأدبي ؟ وفي المرحلة الأخيرة من تحليلي ساوضح لماذا تدعى التفكيكية سخافة , وهي ليست سخافة و إنما تعد التفكيكية مضمون روعي .

المكتوب Writing و المنطوق Speech هم أهم كلمتان نفيدينا في فهم التفكيكية؛ فهذه الكلمات لها مغزى خاص في المفاهيم التقليدية للغة , حيث يكون المنطوق سابقا قليا على المكتوب أي أن المكتوب يحمل فوق المنطوق . فالكلمة المنطوقة ( Phone ) ليس لها وجودا خارجيا أو تأثيرا ذاتيا و إنما هي صورة سمعية ( The Acoustic Image ) يتم تمثيلها في عملية استحضار المفهوم . فالكلمة المنطوقة أو الصورة السمعية قد ماتت بمعنى إنها كداله ( علامة أو دالة signifier ) تكون مخمده داخل نفسها ( ليس لها دور ) في عملية إعطاء الدلالة للمدلول ( signified ) . فالمدلول أهم من كل أو أي شيء , ويمكن فصله والحصول عليه من خلال الصورة السمعية فقط , الصورة السمعية تكون هنا الدال . هذه بعض الأشياء التي تشبه الثالوث في العلاقة بين العقل الإنساني , والدال ( الصورة السمعية ) , والمدلول ( المفهوم ) .

و الآن , يصح لنا أن نسال عن موقع المكتوب أو الكلمة المكتوبة في هذا الفهم التقليدي للغة ؟ وبناءا على المفهوم التقليدي للغة ترد الكلمة المكتوبة إلى كونها تمثلات مطبوعة أو مرسومة ( Graphic Representation ) للكلمة المنطوقة بمعنى أن الكلمة المكتوبة دال على الكلمة المنطوقة التي هي دال أصلي

على المدلول بحيث تصبح الكلمة المكتوبة دال ثانوي . أي أن الكلمة المكتوبة لا تستطيع أن تفعل أكثر من إنها تساعد في تكوين التمثل السمعي للكلمة المنطوقة بينما الكلمة المنطوقة هي الدال الأصلي , الذي يقيم علاقة الدلالة مع المدلول . ويمكن توضيح هذا بمثال لو استدعيت مفهوم مثل rose أولا ستسمع هذا الصوت roz هذا الصوت سيكون في عقلك صورة سمعية تكون بمثابة دال على الزهرة , لكن إذا وجدت أمامي هذه الكلمة مكتوبة في بناء مطبوع rose فالخيال المطبوع (Graphic Image) لا يستطيع أن يعطيني تمثلا عن المعنى فهو مجرد بناء مرني يتحول لصوت غير مرني يتحول لصورة سمعية أستطيع إيجاد مدلولها , يمكنها القول بأن هذه الحجة التقليدية تقول أن العلامة المطبوعة تأتي بعد العلامة المسموعة بالضبط كالميتافيزيقا تأتي بعد اللاهوت . (٦)

ويطلق دريدا على الأصول الميتافيزيقية لمفهوم المنطوق قائلا : " الفهم الإلهي يكون له اسم آخر , هو اللوجوس Logos كحضور ذاتي للإله . فاللوجوس والحضور الذاتي للإله أمور لا متناهية . بل أن اللوجوس ناتج بطريقة أوتوماتيكية عن تأثير الحضور الذاتي , ويكون ذلك الحضور من خلال الصوت فقط على شكل أمر أو علامة دالة بحيث تكون تلك العلامة موضوع ينتقل من ذات إلى أخرى , موضوع محدد لا يستطيع العبور خارج ذاته , أن الدال أو العلامة تنتقل كشعاع أو تأثير محكم الدلالة في كل وقت بطريقة متساوية , لكنه في الخبرة الصوتية فإن هذه الخبرة تعيش وتتجدد بذاتها كمحرضة على أشكال مختلفة من الكتابات ولكن عندما نتحدث فذلك تستحضر الشيء أو الإحساس أو الخاص فيكون توليد العلامة خاضعا للحضور الذاتي " (٧)

ويسمى دريدا المفهوم التقليدي للنطق مركزية اللوجوس أو التمرکز حول العقل logocentric وهذا مصطلح دريدى هام ويعنى ذلك التشكيل الذي وضع فيه اللوجوس ككلمة منطوقة في المركز سواء في الميتافيزيقا أو اللاهوت . (٨) ولكي نكون أكثر تطبيقية فلتنا نقول أن مفهوم النطق والكتابة ربما يتم التحكم فيه عن طريق الميتافيزيقا فتكون مركزية اللوجوس هي مركزية الصوت logocentrism is phonocentrism وذلك نتيجة الاعتقاد القديم بأن الصوت يقع في قمة الواقع المتعالي الترانسندنتالي . (٩) ولكننا نجد في نظرية دريدا أن

logocentrism و phonocentrism مفهومان مختلفان بالرغم من انهما يمثلان ظاهرة واحدة ألا وهي الأصول الميتافيزيقية لمفهوم النطق وعملية الفهم كلها . وهم من جانب آخر يؤكدان على الصوت لان هذه المفاهيم نشأت أصلاً من تصور أن هناك علاقة بين العقل الإنساني ( المسنول عن الفهم ) والواقع المتعالي الترانسندنتالي , ويكون الصوت هو الوسيط في هذه العلاقة . ربما تتشابه هذه الحجة مع المفهوم الهندي عن قوة المانتراس Mantras وهو عبارة عن صوت أو سلسلة من الأصوات كلما كانت أقوى كلما كان حضور المتعالي أقوى , فهم يعتقدون أن الصوت فعل له قوته وهو بذلك - أي الصوت - وسيط بين العقل الإنساني والقوة المتعالية . ولنا هنا لن أحاجى بان التقليد الغربي الذي يضع الصوت في الصدارة هو نفس المفهوم الهندي عن المانتراس ولكنني سأكتفي بان أقول انه ثمة تشابه شديد .

ثمة مفهوم آخر هام في تقديم التفكيرية هو Graphocentrism مركزية الرسم أو الطباعة , وهذا المصطلح بحاجة إلى توضيح قبل الدخول لصلب نظرية دريدا الكتابة تكون طبع أو رسم graphic , وفي الشعور العام فإن طباعة الرسالة أو الحروف الهجائية أو الرسالة ككل , هي قدرة على تدوين الصوت - الصوت phone بالمعنى العام هو الوحدة الصغيرة للنطق وهو مميز عن الطبع أو الرسم في أي لغة أخرى - الطبع أو الرسم تبعاً للمفهوم التقليدي يقدم صورة نقيه أو إشارة نقيه على الصوت , وهذا يعني أن وحده الكتابة لا تمتلك أي خصائص ثورية أخرى , إلا كونها تمثل شكل بسيط للخيال اللغوي أو الصورة اللغوية , لكن ال graphocentrism تستطيع نقل المعنى نقله هامة من النطق إلى الكتابة وليس كعملية تحول طبيعي في المفهوم التقليدي للغة والتي تفيدنا بقبولية النطق أو الكلمة المنطوقة على الكتابة , ويختلف ذلك بالطبع في حالة مركزية الرسم , هنا يتوجب علينا ذكر ذلك النقد الذي يعتقد أن تفكيرية دريدا تنقلنا من مركزية اللوجوس إلى مركزية الرسم ( ١٠ )

وهي ملحوظة غير برينة , ولابد من التعرض لهذه الملحوظة قبل البدء في الخطوة الثانية من عرضي , واعتقد أن أفضل طريقة لتوضيح موقف التفكيرية من المنطوق والمكتوب هي ذلك التمثيل فيمكننا اعتبار الكتابة جسم و النطق روح

والمفهوم واقع متعالى , وهنا نجد أن النطق روح ( تأكيد على النطق يتساوى مع التأكيد على مركزية الصوت ومركزية اللوجوس ) والكتابة جسد وهو تأكيد على مركزية الرسم أو الطبع

أنن فالتفكيرية ليست مجرد نوع من الاعتقاد بمركزية الرسم كما يخبرنا بذلك المعنى البسيط في النقد السابق باعتبار أن التفكيرية مطعمة بقبولية الروح وبقوة إلهامها فالتفكيرية ليست سقوطا في الجسدية والحياة الدنيوية وليست عدم وضوح للجه كروح , بل أن فصل فاعلية الصوت يمكن أن يؤول بالتفكيرية ككل إلى عدمية , لكن التفكيرية برغم اعتقادها في مركزية الرسم فإن مركزية الرسم ليس كل التفكيرية وليس كل ما قاله دريدا , وسوف أعود لتلك المشكلة لكن بعد اختبار اصطلاحات دريدا ووظيفتها كأدوات للتفكيرية .

وبعد أن عرض دريدا الأصول الميتافيزيقية واللاهوتية لمفهوم النطق والكتابة بدأ يختبر علم اللسانيات ووصفه للغة من خلال البناء , وفى الحقيقة نجد أن دريدا قد تفاعل مع نظرية دي سوسير Saussure's في علم اللسانيات والتي تتأسس على مفهوم الدال والمدلول وعلى الأسس البنائية الأخرى , وهو ما رآه دريدا مناسبا في إعداد دراسات في اللغة والفعل ولكنه غير حاسم في دراسة سيناريوهات النقد العلمي . ( يرى هنا دريدا عدم علمية النقد اللساني البنيوي ) .

لقد وجد في نظرية سوسير طبعة أخرى للفهم التقليدي للكتابة والنطق , وفى إطار عرضه للعلاقة الداخلية بين الميتافيزيقا واللسانيات , لاحظ دريدا " أن تصور الدال عند سوسير يطبق دائما داخل ذاته للتمييز بين الدال والمدلول بطريقة بسيطة , كتمييز بين وجهين لنفس الشيء , ويعاد تأسيس هذه العلاقة داخل إطار التراث الذي يحتفي بمركزية اللوجوس ومركزية اللوجوس ليس فقط مركزية الصوت , حيث الأفضلية العليا للصوت وكيانه بل أن مركزية اللوجوس تتخطى ذلك لتعطى للمعنى وجود وهوية ثابتة " . فضلا عن أن النظام اللغوي اللساني يتوهم العلمية في ظل حماس عارم للبنائية , ولهذه النماذج من النقد وهو نفسه الحماس لمركزية اللوجوس ومركزية الصوت الذي يكونا في النهاية محض إنتاج ميتافيزيقيا

من الواضح أن دريدا يضع الميتافيزيقيين و اللسانيين داخل مجموعة واحدة , وهي المجموعة التي تعنى أن الميتافيزيقا قادرة على تفعيل اللسانيات من أجل دراسة الظاهرة اللغوية , حيث تقدم اللسانيات هذا المصطلح الميتافيزيقي الثنائية القطبية Similar Bipolarity كالثنائية بين الواقعي والمثالي , الجسد والروح , الخير والشر . وتحتاج اللسانيات على هذا بأن الصورة الصوتية تستحضر المفهوم ( الدال يستحضر المدلول , تأكيد على قبلية الكلمة المنطوقة على الكتابة ) يمكننا القول عموما أن اللسانيات البنائية في هذا الوقت أخذت كطبعة محورة من التراث المهمل للكتابة حيث المكتوب مرني, ولا واقعي , و بعدى .

فمفهوم دى سوسير عن الإشارة اللغوية , كالمفهوم التقليدي للغة - هنا تكون الميتافيزيقا - ظروف صوتية قوية , أما مفهوم الكتابة , فإن المفهوم التقليدي للغة و اللسانيات الحديثة تحمله وتضعه مع بعض الأشياء الثانوية . فهي تعتبر أن الوجود الوحيد للتمثيلات الصوتية , وهذا ما يسميه دريدا المفهوم المبتذل للكتابة أو " vulgar concept of writing " , ذلك أن الكتابة في التقليد الغربي تعتقد أن الرسالة " the letter " مدرج شعوري أو الجسم أو المادة المتخارجة من اللوجوس الصوتي . ودريدا يرفض هذا المفهوم المبتذل للكتابة , ويعتقد انه يمتلك النظرية المرشدة الأقرب للصحة لفهم اللغة برغم من أننا لا نعيها جيدا ونحن نمارس النقد الأدبي , ف نحن نعتقد أن كل شيء يقودنا ويعطينا المعنى ونركز على الفكرة المحورية الوحيدة التي تحولنا مرة أخرى للعودة إلى الأفكار الجزئية . من خلال هذه الفكرة المحورية التي قد تنقلب في فكرنا إلى وجود متعالى ثم يتم توظيف هذه الفكرة المتعالية للتحكم في أفكارنا عن اللغة والمعنى , نجد هذا بوضوح في نقد الشعر حيث تكون عملية اكتشاف المعنى من خلال فكرة أو مفهوم محوري , يعيدنا إلى النظر مرة أخرى في الأفكار الجزئية , لنراها تحويلات لهذه الفكرة المركزية التي احتلت بداخلنا وجودنا متعالى , ليلتف المعنى حولها في نظام مركزي , ونختار دائما احتمالات المعنى التي تؤيد وتتطابق مع تلك الفكرة المركز ونجد هذا المركز أصبح على أيدي النقد " كل " - الفكرة التي احتلت في عقولنا وجودا متعاليا - في حين أن مبدا الكل هو واحد من أهم المبادئ المبدعة للميتافيزيقا .

يحاول دريدا أن يكون الأدب والفعل النقدي واللغة , غير خاضع لتأثير هذا الكل الميتافيزيقي من خلال شكل جديد من المصطلحات النقدية ضمن نظريته التفكيكية بحيث تستطيع هدم المفاهيم القديمة للغة والموضة القديمة للنقد .

فعلولنا وفهمنا يكون بوعي أو غير وعى متأزر و جاهز مع تلك الطريقة القديمة أو ذلك الظرف في الفهم و البحث عن المعنى , وفي الحقيقة نحن نملك ترجمة واحدة من أفكار قديمة , لهذا يعتقد دريدا أن المصطلحات اللسانية لسوسير لم تكن ثورة في فهمنا للغة فهي ليس أكثر من إنتاج آخر من الميتافيزيقا لكن تكمن خطورته في ادعائه للعلمية والحيادية .

يعرض دريدا أن الأصول الميتافيزيقية للغة والنقد , بغية هدمها , لأننا نحاول أن نكون حياديين في البحث اللغوي , لا نحمل اللغة ما لا تحتمله من معاني , فنحن نعترف بالواقعية والطبيعية للغة , لذا يجب فصلها عن بذورها الميتافيزيقية في حين نجد دى سوسير قد وقع ضحية الميتافيزيقا كما بين لنا دريدا .

بعد عرض الأصول الميتافيزيقية للغة قبل دريدا ( ويمثل هذا الجانب السلبي من التفكيكية أي محض البنيوية أولا ) يبدع دريدا مصطلحات جديدة يتأسس عليها فهم جديد للغة ( الجانب الإيجابي للتفكيكية ) وسأقوم الآن بوصف و إعادة تقييم مصطلحات التفكيكية

يتخذ دريدا شكل المؤسس لثلاث كلمات معقدة هي : Difference الاختلاف , Trace الأثر , و Arche-Writing الكتابة الحفرية , وكل مفهوم من الثلاثة ليس فقط مفهوما واحدا , و إنما مفاهيم كثيرة , كاحتمالات متنوعة داخل حدود المشروع التفكيكي برمته , و أتمنى أن أستطيع توضيح كيف نقودنا هذه المفاهيم إلى فعل التفكيك .

أولا الاختلاف Difference علينا أن نفرق بلأى ذي بدء بين فطين أساسيين :

فعل Differing الخلاف و المباينة أو الاختلاف و Deferring فعل الإذعان أو الاتفاق ( ١١ ) حيث أن الخلاف أو Differing يعنى أن وجود واحد



غير وجود الآخر, أي علاقة انفصال, بينما تعني Deferring أن هناك رابطة ما تجمع بين الاثنين وهي مؤقتة أو مرجنة .

وكل إشارة أو علامة أو دالة تبعا لنظرية دريدا تؤدي هذه الوظيفة المزبوجة فضلا عن أن بناء الإشارة ذاته يكون موضوع بواسطة تلك الإزواجية بين الخلاف و الإذعان أو الاتفاق, ولا يكون بواسطة الدال والمدلول ( كما عند دي سوسير ), في كلمة أخرى يمكننا القول أن بناء الإشارة يكون غير مكتمل إذ يحتوى بعض الأشياء الموافقة و الأشياء المخالفة في آن واحد , على سبيل المثال الفرق بين كلمتي tree و three كلا منهما لهم نفس النطق و نفس الكتابة تقريبا هذا هو الإذعان لكن الخلاف بينهم في الهوية , فالأولى شجرة والثانية عدد بمعنى ثلاثة .

هذا يعني أن الإشارة تكون غير مكتملة , فمثلا كلمة rose توجد في الشعر لكي توصل معنى واحد مختلف عن المعنى الواقعي لها وهي الزهور التي نراها في الواقع , إلا أنها أذعنت واتفقت مع بعض الأشياء في المعنى الشعري لها , فكل إشارة تطرح ذلك السؤال ماذا تكون ليكشف عنها هنا؟ وهذا سؤال عن الإذعان أو الاتفاق والسؤال الآخر الذي تطرحه ماذا لا يوجد في النصف الآخر؟ ماذا لا يوجد هناك ؟ وهو سؤال عن الاختلاف .

أي أن كل إشارة فيها نصف معروف ونصف مجهول ومن الضروري لأجل وجودها في فهمنا , أن يتراكب الجزئيين فكل نص غير مكتمل - الإشارة عند دي سوسير دال ومدلول , أما عند دريدا اختلاف واتفاق لأجل ذلك فإن إشارة دي سوسير لا تكون وحدة أي لا يكمل الدال المدلول بينما إشارة دريدا تكون وحدة , لأن العلاقة بين جزئيهما تكاملا , و لأنها جزء غير مكتمل من المعنى واقعة تماما تحت رحمة الفهم , ممزقه بين شكلها وجزئها الثاني , هذه المصطلحات الدريدية ( sous rature ) تدل على الجزء غير العامل من الإشارة , أي أنه لا توجد إشارة مكتملة فهي إشارة مكتوبة ولا تعبر خارج نفسها حتى الآن نحن الذين نعبر بها إلى الخارج لإزالة عدم اكتمالها الداخلي .

ويشير دريدا أيضا إلى مفهوم العلامة ( Mark ) التي توجه عبورنا للخارج  
فعلى سبيل المثال ( visible, ) و ( visible ) الفرق بينهم في ( , ) وهي تعنى  
تحديد لنا في البحث عن المعنى .

ولا توجد إشارة تدل على أي شيء أبدى أو تمتلك قيم ثابتة أو تحيلنا إلى أي  
شيء متعالى , كل هذه الإشارات لا وجود لها , فالإشارة تكون سياق , إبداع لأحد  
تجليات المدلول , وكل إشارة تستطيع أن تفعل وتكون رسالة لنا إذا نحن أخذناها  
كجزء وتساؤلنا عن ماذا يكون جزئها الآخر؟ وأعدنا تعقلها و السؤال حولها .

ومن هنا يكون المفهوم الآخر في التفكيرية بانتظارنا وهو تعقب  
الأثر Trace وهو تعقب أثر الإشارة عن طريق تجول تأملي في التراث الغير مرئي  
والغير محسوس ويمتلك دريدا وصفارنا للآثر " , الأثر لا يكون علامة أو إشارة  
طبيعية أو دليل في الشعور الهوسرلى من الثقافة بل الأثر ليس أكثر فيزيائية من  
الفيزياء وليس أكثر بيولوجية من الروح , الأثر هو البحث عن البداية الذي تطل لنا  
غير مدفوعة بشكل الإشارة , والآثر تضاد بين الفيزياء وأي احتمال آخر "

يعمل الأثر في اتجاهين في الاتجاه الأول ماذا يكون هناك في حركة الإشارة  
في العقل؟ وفي الاتجاه الثاني ما الذي لا يكون هناك ؟ والسؤال الثاني هو سؤال  
عن أثر ما ليس في الإشارة وهو أهم من أثر ما في الإشارة , لان ما أمسكت به  
الإشارة شكل عقولنا أما ما لم تمسك به الإشارة سيعيد تشكيل عقولنا . و الأثر يكون  
للقوتين الاختلاف والاتفاق . و الآن نتحدث عن مميزات مفهومي الاختلاف والآثر  
في الكتابة أو المكتوب وما يحدثه من تغييرات فيها

لا تستطيع الكتابة أن تكون أكثر من رسالة أو مدرج شعوري أو جسم ومادة  
متخارجة من اللوجوس , لهذا يمكن اعتبار الكتابة لا شيء , أو أنها محض  
تعارضات , إلا أن دريدا يحاول تعريف الكتابة " الكتابة مدرج عمومي حتى لو  
كتبت أدبا أو كانت كتوزيع في المكان على شكل تخطيط محكوم بأوامر الصوت " (١٢)  
من هنا يمكن اعتبار الرسم السينمائي , و الجروماتوجرافى , والموسيقى  
والنحت و الزخرفة هي من حيث الشعور العام كتابة وكما يلاحظ دريدا " ربما أيضا  
يتسع مفهوم الكتابة بكل قواه إلى الكتابة العسكرية والسياسية أو المرتبطة

بالتطبيقات العامة , فعندما تكتب الحكومة السياسة لم تعد اليوم قادرة على السيطرة على المعنى في تلك الكتابات , ليس فقط على مستوى التصور العرضي المرتبط بهذه الأنشطة ولكن على مستوى الجوهر والمحتوى لهذه الأنشطة ."

اللغة تشعر بذاتها من خلال الكتابة . يقول جوتراى Gayatri Spivak : " لا شيء يستطيع أن يحمل الأثر الدائم المتصل للغة إلا البناء ؛ بناء الإشارة أو حتى بناء النفس " ويريدا يسمى هذا البناء الكتابة ( ١٣ ) ولتوضيح مفهوم الكتابة يقول Gayatri Spivak : " الكتابة اسم البناء المعتاد الجاهز بواسطة الأثر , وهذا مجرد سطح المفهوم أو المفهوم الامبريقي للكتابة , الذي يكون داخل تصور النظام الامبريقي كجوهر أو مادة " . ينتقل بنا دريدا من المفهوم المبتذل الضيق التقليدي عن الكتابة إلى أفق ما يدعيه Arche- Writing أو الكتابة الحفرية التي تتضمن كل وظائف التعبير مرسوم كان أم غير مرسوم , باعتبار أن الكتابة في الإحساس الضيق القديم مجرد رسم أو تعبير نقى عن المكتوب في حين ترى تفكيكية دريدا أن الإطار الخارجي للرسم يمكن أن يحمل معنى الاختلاف فيكون " المكان المعهود للأثر " هو البداية التي تؤسس لتعقب الأثر , ومن هنا كانت مركزية المرسوم في التفكيكية , ربما يرى البعض أن هذه المركزية تمثل إزاحة قليلة نحو الاهتمام بالكتابة , لكن في إطار الفهم الجدلي للمصطلح تكون مركزية المرسوم في السياق الدريدي , هي محافظة العقل على وظيفة تعقب الأثر في كل أنواع التعبير مجموعة من الاستحقاقات للكتابة من أجل إمساك حركة الأثر , فليس تلك الشريحة المتحركة مجرد دعوة واستضافة لعمل كان منطوق وأصبح مكتوب , ولكنها أصبحت اثر يمكن أن يكون مفيد في كل وظائف تعقب الأثر .

فعندما اكتب شيئا على تلك الشريحة أو الورقة فإبني قد أعطيت لكلماتي استحقاقا جديدا وبدأت عملية محاولة فهم المغزى , ليبدا العقل في حركته , يبدأ العقل في البحث عن بعض الأشياء الأخرى الغير مدونه في اتجاه التأثير المأخوذ من عملية الكتابة , وهنا تكون وظيفة الاختلاف , فالعلامة المدونه تكون دعوة لتعقب الأثر , فالأثر بواسطة ذاته لا يستطيع أن يعرف وجوده " بل يعرف وجوده بواسطة أن يدون كشيء خارجي يتم إسقاط حركة العقل عليه فبدأ الأثر في

وظيفته من خلال الاختلاف والإذعان  $\text{Difference} + \text{deference} = \text{difference}$  هذه مركزية الرسم

يعرض دريدا المفهوم التقليدي للغة كأسطورة مثل قرب الصوت للمدلول وهو أوضح عنصر ميتافيزيقي يتحكم في مفاهيمنا عن اللغة , لذا بداء دريدا بصوغ مصطلحات جديدة وشكل جديد للمفاهيم لكي يغير من فهمنا للغة ويحررنا من أي تأثير ميتافيزيقي أو أسطوري , أن التفكيرية إزالة للأسطورة أو للأخطاء ( ١٤ ) فإزالة الأسطورة هي نفسها إزالة الأخطاء في الفهم التقليدي للغة.

لقد تناولت في هذه الدراسة الإطار الخارجي للتفكيرية عبر ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : اختبار التفكيرية لمفهومي النطق والكتابة , ولماذا كان يتم تفضيل النطق على الكتابة , وكيف أن هذا التفضيل حدث بفعل مؤثرات ميتافيزيقية , وكانت هذه هي النقطة المركزية للدراسة إزالة الميتافيزيقا الأسطورية المخطنة .

في المرحلة الثانية: بدأت اختبر تلك الفرضية أن اللسانيات الحديثة تصنع دراسة علمية للغة , ووجدنا أن مفهوم اللسانيات للإشارة طبعة أخرى من المفهوم التقليدي عن النطق والكتابة , وأن اللسانيات الحديثة وقعت ضحية للميتافيزيقا ثم كانت المرحلة الثالثة : التي كانت وصف وإعادة تقييم لمصطلحات دريدا الثلاثة

Difference\ Trace\ Arch-Writing و أوضحت أن المغزى العميق من هذه المفاهيم هي النزعة التي تركز المرسوم أو المطبوع , وبعد أن تحدثنا في هذا الجزء عن مشروع دريدا , أن لنا أن نقول أن فهم اللغة تغير فيما ترى ما سيكون مصير النقد ؟

إذا كان الألب نوعا من الكتابة سواء كان شعرا أو قصة أو أي مقطوعة أدبية فهو أن بناء للأثر , والأثر هنا يكون خيال من العلامات , نحن لا نعرف أي شيء عن هذه العلامات . لكننا متأكدين من أن هذه العلامات تؤسس البحث داخل الكلمة أو الخط أو النص أو أي شيء , حركة العقل من النقطة المترسبة , العلامة الحفرية , الأثر إلى مملكة البحث في أجواء من التأويل تبدأ بالاشتباه الذي يتأسس على التحقق من الاطروحات النقدية لتوضيح ( كلمة - خط - قصة - خطوات - شريحة ... الخ ) , فإذا كنا لا نملك التحقق منه فكيف نوضحه , هنا يكون البحث النقدي قصة

تروى محاولتنا في البحث , نقدم محتوى فكري ونطرح أفكار ربما لا أساس لها من الصحة , ولكننا نريد الذهاب إلى ما وراء الكشف , لأن هناك سرا نحن نشعر أن بعض الأشياء فقدت أو غابت فلماذا نحافظ على هذا الشعور الأبدي فالأشياء غائبة أو مفقودة .

إذا كان الأدب حفريات يطلب منا تعقب آثارها , الأثر طبع الأقدام على الرمل , بعض الناس مشوا وغادروا وهذه طبع أقدامهم , علينا أن نراك انهم مفقودون غائبون خارج خبرتنا لن نجد غير صمت عميق خيال من العلامات , ياله من موقف عميق ! أتى بعد إعادة تعقلنا للعلامات (ربما تكون الشخصية ساذجة لكنها تساعدنا في الفهم)

النقد القديم يتعلق بحواف الأفكار فيكون نقد الشعر قاصرا على اكتشاف المعنى كفكرة أو مفهوم , نستطيع العودة إليه بفكرة أخرى , وهكذا حتى نصل لحافة الأفكار عند إذ تحتل أحد الأفكار وجودا متعالى , حقيقة متعالية نحن غالبا لا نكون واقعيين نحن نوضح المعنى باستخدام الميتافيزيقا , فيكون النقد بعد ذلك محاولة تدعيم هذه الفكرة المحورية من الإطار , حقا شيئا ممنوع أن البنائية التي تقول بأنها عملية ثورية لم تكن متحررة من السقوط في الميتافيزيقا , فالبنائية تطبيق لنظام المعنى المركزي , المركز الذي نستطيع اكتشافه كوجود , كاصل كقوة متعالية.

مفهوم النظام يطبق ذلك المبدأ , كل شيء يفهم جيدا , أو على الأقل يفهم , أين مثل هذا النظام ؟ لتأتى التفكيرية تدعى أن كل ذلك وهم , كل التوضيحات , الحقائق , الأصول , الوجود أشياء مصنوعة بواسطتنا هذه الكلمات مصنوعة , أن أبحاثنا تسير في الطريق للوصول للنقطة الأخيرة , التي هي كانت فرضية أولية مع بعض الإيهام بأننا امتلكنها أسباب واضحة للوصول إلى تلك النتائج , وهذه النقطة النهائية تحاول اغتصاب المستقبل وتدعى معرفتها به , أن النقطة الأخيرة في البحث أو النتيجة أو المفهوم السري لأمر بعيدا جدا في النقد التقليدي والبنوي الذي يرشد كل أنشطتنا النقدية وفهمنا للغة , وهو ينتقل كعدوى في التطبيقات المختلفة.

تشمل تطبيقات التفكيرية كل الكتب المقدسة أيضا فيما اعتقد

فماذا عن مفهوم الله ؟ وماذا عن باقي المفاهيم المتعالية؟ وما مصيرها ؟  
دريدا لا ينكر وجود الله , لكنه يسأل عن مفهوم الله وتطوره , ربما نحن تعودنا أن  
نستخدم هذا المفهوم كنظام دفاعي عن الأصل والحقيقة ومصطلحات أخرى لكن  
علينا أن ندرك أن هذه المفاهيم الأخرى مجرد مفاهيم في أبحاثنا , أما الله فهو وراء  
الفهم الإنساني , يبدووا كشيء أجنبي عن الإنسان , نستطيع تخيله أو الشعور  
بالإغماء خشوعا له , لكننا لا نستطيع معرفته , فهو في غياب متعالى , الشعور  
بذلك الغياب حاضرا في التفكيرية فكل شيء اثر , علامات غائبة . أن دريدا لا يزيل  
عرش الدين بقدر ما يحميه ويحافظ عليه من الميتافيزيقا فهو يستبعد أبحاث  
تقترح وجود الله كضامض للحقيقة عند كل مفهوم إنساني. عند هذه النقطة أنا  
أريد توضيح أن دريدا لا يقترح أي شيء ممل غير منتظم النسق , هو باحث حر في  
مجال المعرفة , يحاول تحرير العقل من بعض ما رسب فيه باسم الله والدين,  
بواسطة عرضه للعقل الحر الباحث عن الحقيقة ن لتفكيرية دريدا مضمون روحي.

و أخيرا أود العودة للسؤال عن النقد من خلال ما يقدمه لنا الشعور التقليدي  
من نماذج لفهم الأعمال الأدبية ؛ هذه النماذج ربما تكون فلسفية أو أخلاقية أو دينية  
أو لسانية , ربما لا نكون على وعيا جيدا بالحقيقة بعد تطبيق هذه النماذج فكل ما  
ندعيه غالبا على أنه مدخل ذاتي , لا يكون ذاتيا نحن نجتز ما في الأعمال الأدبية  
لأجل بعض الأشياء في عملية الفهم المتحكم في الممارسة , بعض الأشياء تستطيع  
أن تخبرك أن الأعمال الأدبية منغمسة في الكلمات والحركات و الظواهر , لاحتتمالات  
توليد المعاني , على سبيل المثال , لو حاولت التطبيق على كتاب "The Lake Isle  
of Innisfree, ل Yeats أنا أستطيع اجتزاز المحتوى الشعري كبيانات متاحة  
عن الحياة الشعرية , الشاعر يعكس التأكيد على الطبيعة وجمال أشياءها , في  
مرة لحبوب المادة ومرة أخرى للحب الحالم للحياة , وكل ذلك من البيانات المتاحة  
... ثم أبدا في ترتيب هذه الأفكار بناء على فكرة خارجية مأخوذة من نظام الشعر  
كله , فضلا عن أنني اضخم معنى الشعر عندما أبدا في عملية الإعادة النقدية  
للشعر. ربما أريد إضافة هذه الأسئلة للبحث ما الأسباب التي دفعت الشاعر لحب  
الحياة الحاملة ؟ ولماذا اختار تشبيه الحبوب المادية ؟ في هذا النوع من النقد نحن

لا نركز على النظام لأجل ذاته ، ولكن نركز على النظام من أجل تدعيم نظام الدراسة ذاته ومدى اتباعه لتحقيق البنائية . على سبيل المثال ماذا يكون في التصور الأدبي عن مغادرة الجزيرة الأصلية والذهاب لجزيرة أخرى ؟ يكون هناك تصورات متشابهة

نجد عند شكسبير في " كما تهوى " و " حلم ليلة صيف " شخصيات تغادر المدينة لتذهب للصيد في الغابة ، الشخصيات في الغابة تعود للحكمة الشريرة ، وهذا تحول في الشخصيات يتشابه مع ما يحدث في " سفريات جليفر " بل انه مثل متطابق مع النموذج البنيوي اعتقد أن الشاعر يضخم كل هذه الأفكار .

الهوامش

1 - M.H.Abrams, " The Deconstructive Angel, " Critical Inquiry, 3 (1977), 428.

2 - Newton Garver , Preface , Speech and Phenomena ( Evaston : Northwestern Univ. Press , 1973 ) , p.xxii.

في تعليق عن مكانة المنطق والشكل الموسيقى للفظ في فلسفة اللغة يقول جارفر : " في تاريخ الفلسفة الغربية , فلسفة اللغة تم احتضانها من قبل الميتافيزيقا فلم تعد بذلك فلسفة اللغة ما بين الأساس المنطقي أو أساس الشكل الموسيقى للفظ " ( Preface, p.xi )

و في تعليق آخر على الحركتان الذي قاما في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يقول : " الحركة الأولى في فلسفة اللغة كانت متعادلة في تقدير قوة الأساس المنطقي للغة , ولكن أعقبها حركة من داخلها تميل إلى إعلاء الأساس السحبي أو الموسيقى لدراسة لغة البتراث وهذه الحركة تحدث عنها دريدا كإغلاق للميتافيزيقا .

3- J. Hillis Miller, " The Critic as Host , " Critical Inquiry , 3 (1977), 41.

4- Murray Krieger, Theory of Criticism ( Baltimore and London : Johns Hopkins Univ. Press, 1972), pp. 220-43.

5 - Fredric Jameson , The Prison-House of Language ( Princeton, N.J: Princeton Univ. Press, 1972), p. 176.

6 - Jacques Derrida , of grammatology , trans . Gayatri Chabravorthy Spivak ( Baltimore and London : Johns Hopkins Univ. Press, 1972)

p.43

يقول دريدا " النظام اللغوى يتكون بواسطة المهجائية الصوتية المكتوبة التى تكون معتمدة على مركزية العقل او مركزية اللوجوس كعنصر ميتافيزيقى , و تحدد بأنها شعور بالوجود كحضور منتج , هذه المركزية للوجوس تقدم النطق وكأنه فى مكانة الطرح الابوى , حيث يكون اى تعليق و تخلوج عن اسباب جوهرية غير النطق لاي تأمل حر مرفوض "

٧ - يعلق دريدا على الخلفية الميتافيزيقية لمفهوم الدال والمدلول " ,الاختلاف بين السدال و المدلول يستخدم فى تطبيقات لتحقيق الكلية الذى تكون مدخل كبير لتاريخ الميتافيزيقا وفى تطبيق اخر يبدو كاداة منظمة للابداع المسيحى حيث اللاتناهى حيث ترفض المداخل العقلية للمفاهيم اليونانية عن اللغة "

٨ - مركزية اللوجوس تعرف فى الميتافيزيقا بأنها تعبير عن الرغبة فى المدلول وانبجاد المعنى فى اللوجوس , وهذه الكلمة استخدمت ايضا كانعكاس للعقل الالهى

٩ - مركزية الصوت تطعيم للكتابة كتقنية اقل فى التعبير الدقيق عن المدلول لا تصل الى ما تصل اليه الكلمة المنطوقة فى الدقة لذا فهى تعتبر ان الدال ينبغى ان يكون صوتى

١٠ - من كتاب ابرام حيث يقول : " حركة النموذج التقليدى الكلاسيكى المطلق لمركزية اللوجوس ( التى تحافظ على اساس الفهم الافلوطينى للموجود المتعال المسيحى والحضور الالهى كاصل للمعنى) الى النموذج مركزية الرسم الذى كان حضوره بطلينا كعلامات او روابط "

١١ - مفتاح حجة الاختلاف يكون كما يقول ميورى كرينجر اللعب على الفعل الفرنسى differer - الذى يعطى كلا المعنيين to differ and to defer بناء على هذا التميز يكون هناك تناقض بين معنيين واحدتين للكلمة هناك فحوة تفصل المعنيين

١٢ - فى الكتابه والاثر يقول دريدا: الكتابه واحد من ثملات الاثر عموما لكن لا تكون الاثر ذاته , الفكرة فى الاثر انه لا يستطيع ان يكون بسيط مشتق من سؤال الفينومينولوجيا الوجودية عن الجوهر , الاثر لا شئ غير موجود , لا كيان له خرج السؤال ماذا يكون اذن ؟



13- Garver, Newton. Preface , Speech and Phenomena and Other Essays on Theory of Husserl's Signs. Jacques Derrida. . Trans. David B. Allison. Evanston : Northwestern Univ. Press , 1973

١٤ - ميورى كريجر Murray Krieger يقول : " اللغة بدأت كمدوى انتقلت لتكون توجيه مرجعى للطرف الانسان اضطر لتشبيك الكلمات فى موجات واعادة هذه الموجات خلال القرون لتطوير الاساطير والمفاهيم وما وراء الاشكال لتمثلية فى المختصر النظام الكامل للعوارض الميتافيزيقية

15 - Allison , David . introduction. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs. Jacques Derrida. Trans. David B. Allison. Evanston : Northwestern Univ. Press, 1973 .

## صلاح قنصوه

### شهادات حية حول فيلسوف

يدور هذا الملف حول الدكتور صلاح قنصوه وجهوده الفلسفية في مجالات الفلسفة المختلفة التي ارتادها صاحب موقف فلسفي متميز وليس مجرد أستاذ أكاديمي رغم أن تأثيره الهام في جيل متميز أيضا من طلابه يرجع إلى كونه أستاذا إنسانا ومفكرا صاحب رؤية خاصة ، وسوف يتكشف القارئ للأوراق المقدمة هنا ، هذا الدور فهي كتابات تجمع بين الشهادات الحية والبحث العلمي الدقيق قدمها زملاء وتلاميذ له لهم مكاتبتهم العلمية في الجامعات المصرية المختلفة ، جامعات الإسكندرية والزقازيق وطنطا والقاهرة والفيوم.

وقبل أن أنهى أذكر الكلمة التي استهل بها الدكتور زكي نجيب محمود مناقشته للدكتور صلاح قنصوه وهو ، كما يصدق على بحثه المشار إليه ، يصدق على كل أعمال صلاح قنصوه ، يقول زكي نجيب محمود: "لا شك أن العمل الذي بين أيدينا عمل يستحق كل إعجاب في الجدية التي ألتقناها في كثير من الحالات ، وفي سيطرة الباحث على موضوعه سيطرة واضحة في كل صفحة من صفحاته ، وفي سعة الأفق الإيماني.

الباحث في الحقيقة أجال بصره في ميدان فسيح ، وكان متميزا بقدرة الهضم ولم يرض لنفسه أن يسرد أفكارا دون أن يخرج لنا وجهة نظر ، على الأقل يختارها من بين وجهات النظر مما يؤكد شخصيته في عمله وفي أداء رسالته. الحق أنني قرأت هذه الرسالة الضخمة فكنت أشعر بأنني إزاء ند وزميل لا بإزاء طالب يراد من أن أمتحنه أو أنناقشه فيما صنع

ومن أجل هذا المستوى الذي التقينا فيه زميلين على صفحات هذه الرسالة أريد أن أناقشه مناقشة كنت أود أن تطول . وسنحاول أن نوجزها حتى يفرغ لي وافرغ له لأن مجال المناقشة بيني وبينه طويل وعريض.



## التكوين

" اشعر دائما بأنني في عملية متصلة من التكوين " صلاح قنصوه

١ - محاذير :

ينبغي لي أن ألم ببعض المحاذير في كتابة التكوين , فصورة الإنسان عن نفسه ليست هي واقع شخصيته الفعلي , تماما مثلما أن النظريات عن الواقع ليست هي الواقع نفسه , وعلم الطبيعة ليس هو الطبيعة , بل طريقة العطاء في معرفتها للتعامل معها بقدر يتفاوت نصيبه من النجاح أو الإخفاق وتتعدد الأسباب , ولعل أبرزها و أهمها : أن الشخص ليس ذاتا واحدة موحدة إلا في نظر الآخرين لأنهم يفضلون ذلك متى كان ايسر و ايسر في اتخاذ القرارات في كل شئون التواصل والتداول مع الغير , بينما الشخصية مجموعة من الذوات أو الأبعاد أو الجوانب التي تتحاور فيما بينها ويتصادم بعضها ببعض .

كما أن الذاكرة ليست برينة من التحيز والانتقاء عندما تلتقط من الأحداث والوقائع ما يغاب ذاتا أو جانباً على غيره في وقت ما , وفي ظرف معين .  
وربما كان الأخطر من هذا كله أننا حين نقدم أنفسنا للغير نثبتها فيما نحب أن يصنفنا إليه , مثل خاتمة المهنة في البطاقة الشخصية , أو بطاقة التعريف (الكارت) غير أن هذه الخاتمة أو الدور الذي نحسب أن الآخرين يتوقعونه منا , هو إحدى الذوات " الممكنة " التي تنطوي عليها مشروعات الشخص التي يسعى إلى تحقيقها أو تأكيدها في أفق حياته الواعد الممتد , أو هو أحد أصوات شخصيته " الحوارية " وتعد مصطلحات الذوات الممكنة , و الحوارية , والمنقسمة من بين المفاهيم البارزة في علم النفس الراهن , وهو ما يشفع لنا في الاحتفاء باستخدامها في هذا الصدد , وأنا على يقين بأن ما اكتبه اليوم مشوب بهذه المحاذير .

و أول ما يتبادر من دلالة التكوين انه مرحلة لا بد أن يكون صاحبها قد جاوزها إلى مرحلة أخرى من النضج والاستقرار والاكتمال , ولكنني اشعر دائما بأنني في عملية متصلة من التكوين الذي لم يعد مجرد مرحلة للأخذ و التلقي تعقبها مرحلة أخرى للتحقق والعطاء , بل هي سلسلة من الحوار العملي بيني وبين كافة المعطيات والوقائع , أو هي شبكة ملتفة الخيوط لا نقدر على فصل ما نعهده تلقيا عما نعتبره إضافة أو أداء .

فالإنسان هنا كالفنان لا يعنينا ما جرى له من أحداث بقدر ما يهمنا ماذا صنع بها ليبدع شيئا جديدا . ومن ثم , فإن ما أقدمه بين يدي القارئ الكريم ليس تسجيلاً موضوعياً لبعض ما حدث لي بسبب ما أسلفته من محاذير , فهو أقرب إلى اللوحة التكعيبية التي لا تمثل أو تنقل الواقع في مكان و زمان معينين , بل تنفذ إلى ما تحت المظاهر لتؤلف بين مستويات إبصار , ووجهات نظر متعددة , في لحظات متتابعة من الزمان , وليس في ومضة خاطفة . ويصدق هذا على كل من يزعمون أنهم يعرضون سيرة ذاتية في صورة محددة المعالم لأنهم , على الأقل , يكتبون وهم في مرصد يختلف عن موقعهم الذي كانوا يشغلونه في السنوات الأولى من حياتهم .

## ٢ - المشروع :

فالحديث عن التكوين حديث عن مشروع إنساني لم يكتمل , و لا استخدم مشروع بالدلالة التي تروج اليوم في أسواق الكتابة و المؤتمرات مثل مشروع فلان أو فلان , فهي مجرد برامج فضفاضة و نوايا طيبة أو سينة يعلن عنها أصحابها كما لو كانت مذاهب أو أحزاب في حاجة إلى أنصار يلتفون حولها ومؤيدون يصفقون لها , وقد تكاثرت تلك " المشاريع " في الدوائر الثقافية طلباً للسمعة والرواج الذي تتطلع إليه المشروعات الاقتصادية ولكن ينقصها ما يسبق من " دراسات الجدوى " فليس المهم طريقة الإنجاز أو وسائل النفع و الفائدة العلمية , بل إثارة الصخب الإعلامي في الندوات والمؤتمرات في الداخل والخارج على السواء .

فالفرد , بوصفه مشروعاً , يظل كذلك في حال تكوين . ولا يمكن الحكم عليه أو تعريفه إلا من خارجه , أو عندما يغيب عن الأبصار لأنه لا يكف عن الاختيار بين إمكانات متعددة , ومواقف متعارضة في سياقات سياسية , واقتصادية , واجتماعية , وثقافية مختلفة . وبالنسبة لي , كان الاعتقاد اليقيني بأن العمر قصير و لا نملك أطالته , و بالتالي كان همي الذي شغلني هو البحث أو السعي الدائم لجعله عريضاً , وذلك بالافتتاح الدائب على كل ما هو متاح لي أو يمكنني أن أجعله متاحاً لي . وذلك في كل شئون الحياة التي تعرض للطفل والمراهق و الناضج .

وقد منيت بخصلة سينة منذ طفولتي و هي الخجل , و لا بد أن الكثير ممن يعرفونني سيسخرون من إسرافي في هذا الادعاء , ولهم كل الحق , و لكنني

لإحساسي بهذه العاهة المستديمة حاولت أن أخفيها وأقاومها بألية دفاعية نفسية تكاد تصبح اندفاعا أو هجوما اتخذ صيغة التهكم لغلبة ميلي للمزاح .

وتتبين تلك الخاصة في الشعور بطول المسافة , أو ما يشبه الغربة , مع أي تجمع يضم أكثر من اثنين , وفي الإحساس بالمراقبة الناقدة من الغير , كما ترد بطبيعة الحال إلى افتقاد الثقة بالنفس الذي يفضي بها , بطريقة عكسية إلى اتخاذ مظهر الاعتداد و فرط الثقة بالنفس , فضلا عن الاستهداف السريع لأي استفزاز هين من الغير , أو ما اتوهم أنه كذلك , فنتم إثارتي " بالريموت كونترول " الذي يحمله محدثه في جيبي إذا شاء .

و لقد تيسر لي أن أقاوم الشعور بالخجل في محاضراتي مع طلبتي بمحاولة تضيق المسافة بيننا بجعلها حميمة مرحلة عن طريق كسر الحاجز الرسمي الشاهق الذي يجعلني مؤدبا لدور الأستاذ الذي يلقنهم الحكمة والكلمة الأخيرة , و يتسلط عليهم بمقتضى موقعه " الإداري " أو الوظيفي .

أما ما أعتيه فعلا من تلك " الإعاقة " التي لحقت بي منذ الصغر, فهي ما تعلق منها بالكتابة , فلنا يمكن أن اتحدث أو أناقش في تدفق و انطلاق , ولكن عندما اتأهب للكتابة , أجد نفسي مثقلا بإسار حديدي يكاد يشل يدي عن المضي فيها , فلنا أحس بأن قلنا عبقريا , وناقدا ساخرا يجثم على كتفي ليراقبني و يترصد بكل لفظ أو عبارة أو سطر اكتبه , بل أنه يقوم بالتحقيق معي , ويستجوبني: لماذا هذه الكلمة أو الجملة , أو تلك النقلة من واحدة إلى أخرى ومن فقرة إلى غيرها ؟ وما الجديد في كل هذا , وكيف تثبت صحته ؟ و من هنا جاءت كتاباتي مقلة وفيها قدر كبير من عسر التركيز .

بل إنها تبدو متجهمة جادة على نقيض ما أبدو عليه في حديثي مع الآخرين , و قد دفعني هذا إلى إرجاء كتاباتي إلى ما بعد موعد تسليمها , و أثناء معالتي للآلام المخاض في الكتابة , أحاول الهروب من مواجهة ذلك القارئ الماكر بالتذرع بمزيد من القراءة أو ممارسة أنشطة أخرى , وقد ادخل الحمام كثيرا الذي رزقتني خلوتي فيه بأفكار كثيرة أثارت إعجابي فأسرعت إلى نقيدها .

كنت الأخ الأصغر لأشقائي البنين الذين قاموا بتعليمي بجد واجتهاد قبل دخولي إلى المدرسة في مدينة قنا , فتلقيت على يدهم الكثير حيث عمدوا إلى تلقيني من

المعارف ما جعلني افضل من زملائي في المستوى نفسه . وكانت هذه الفترة أربع سنوات , بمثابة حقن متواصل لشخصيتي التي تشققت إلى ذوات عدة بقدر ما اختلف كل من أشقائي الثلاثة في محتوى دراسته لي , وطريقة توصيله أو أدائه , وبما افترن به ذلك التعليم الخصوصي من الطموح الذي بثوه في و تباينت أهدافه و ترتيب أولوياته .

فكان محمد أخي الأكبر رحمه الله يعطيني اللغة العربية و أذكر له إصراره على أن استزيد من " ثروتي " اللغوية لكي أكون كاتباً أو خطيباً مفوها , وكان للخطابة شاتها العظيم في السياسة آنذاك , وكان له فضل إشعال , بل خلق , جذور الرغبة في التفوق عندي بكل ما يحرق بها من مخاطر المنافسة المحسومة , ولقد حاولت أن أقلد أخي محمد في إنماء تلك الرغبة عند أبنائي في طفولته فنهرتني زوجتي على نحو قاطع صارم حتى لا يعانى ولدى ما أعانيه من توتر وقلق يفسد عليه حياته ومشاعره .

وكان أخي محمد بمثابة الأب و الأم لي فكان حنوناً و لديه إحساس باذخ بالمسئولية , وكان يملك روحاً جسورة و مقدرة عملية في افتتاح أنشطته لم تكن مبذولة و متاحة له أصلاً .

و اشتغل بالسياسة و كان زعيماً للطلبة , وقد حباه الله بهيئة مهيبية تدعو إلى الثقة والاحترام على نقيض هينتي التي تقتحمها العين , وكان رغم ما نفخه في من طموح و أقدام على المنافسة كان لا يحس بمرارة المنافسة , بل كان فخوراً بما يحققه زملاؤه , وكثير الثناء على غيره , وكانت إثارته لطموحي تلبية لحاجته إلى الفخر بما لدى من إمكانيات ضئيلة و أذكر له أن أطلق على اسم " رفايلو " الفنان التشكيلي عندما راني اصنع بعض التماثيل الصغيرة من الصلصال و مسحوق الحجر (رغم أن رفايلو كان مشهوراً بالتصوير و ليس النحت) و على أي حال فقد تفوقت في مادة الرسم , وكانت رسومي كثيراً ما تعلق على حيطان غرفة الرسم بالمدرسة السعيدية الثانوية فيما بعد , وكان هذا نتاجاً لتشجيعه , و كذلك مادة الإنشاء التي احتفظ المرحوم الأستاذ محمد متولي أستاذ اللغة العربية العظيم بكراستي فيها قائلًا بأنني أديب !.

أما أخي مصطفى كمال فقد علمني , ربما دون عمد , أن الحياة تغدق على الإنسان كل أنواع المباهج إذا ما احسن تلقيها والإقبال عليها , فكان ممثلاً للفن في بيتنا , في كل جمالاته . وكان مبدعاً ومتذوقاً بارعاً , كان يغنى ويدندن بإحساس مرهف , ففتح لي الباب واسعاً أمام تذوق الغناء و الموسيقى و كان يمثل كبطل مسرحيات مدرسته , وكان نهماً في قراءة الأدب , و كتب القصة بأسلوب رفيع . وكان " دون جوانا " جسوراً مما أوقعه في كثير من المأزق , وكان أنيقاً متضلعا في تقلبات " الموضة " ولو لم يركن إلى الكسل لكان أديباً كبيراً , غير أن الكسل في أسرتنا سمة موروثة , ولقد أخذت من مصطفى كمال - أطل الله عمره و اسبغ عليه الصحة - كثيراً من إقباله على الحياة واغترافه منها , فكان معلمي لأنه لم يبخل علينا بحكاياته الممتعة و " دروسه المستفادة " وكنت اعجب بأحاديثه حول الفن والفنانيين لطرافة آرائه و نظرياته و تطرفها معاً , وما زلت حتى اليوم استمتع بحواره العذب كلما سنحت لي الفرصة .

و أما أخي إبراهيم فتحي , الناقد الكبير , فهو الذي يكبرني مباشرة , وكانت صلتني به وثيقة لصيقة , وما زلت انظر إليه , في جوابات كثيرة , كمثلي الأعلى , أو القدوة التي كنت أتمنى أن املك بعضاً من مواهبها , وكان إبراهيم متفوقاً , بل نابغة في مدرسته , فكان يسحق منافسيه أو خصومه بسهولة يحسد عليها , وقد اتخذ مني إبراهيم صنيعة له , يعلمني و يدريني و يقومني .

وكانت القراءة بالنسبة لنا في مدينة قنا هي أبرز النشاط , فلم يكن هناك ما يشغلنا طوال النهار , خاصة في الاجازة الصيفية , سوى القراءة والخروج للتنزه في المساء , ولذلك قرأت تقليداً لأخواتي , كثيراً فيما لا يمكن لمني أن يستوعبه , وتمثلت مع ذلك أشواق المحبين , ومغامرات الأبطال , و آراء المفكرين . فقرأت في كل شيء متاح , وعن طريق التبادل مع أصدقاء أخوتي , و الاستعارة من بعض الدكاكين مقابل نصف قرش لكل كتاب , وشراء روايات ومسامرات الجيب و أقرأ , وكذلك بعض كتب التراث مثل العقد الفريد الذي كنا نخرجه بحرص من دولا ب صغير كان و الذي رحمه الله يقتنى فيه بعض الكتب التي يستمتع في أجازته الأسبوعية , بترتيبها , و أظن انه لم يشغل بالقراءة إلا إلى حد ما بعد الإحالة على المعاش ,



فأضاف إلى ما يقتنيه الكثير من كتب التراث الدينية التي حرص على تجليدها وكتابة اسمه بالذهب عليها , وأهداني منها عددا وافرا , ورغم انه لم يشاركنا القراءة والمناقشة إلا في مسائل السياسة الجارية و الدفاع عن مصطفى النحاس , ورغم ذلك بذر في نفوسنا الاعتزاز بالكتاب و إجلال قدره .

و لا اذكر إنني شاركت أقراني في اللعب و خاصة في الشارع , فلم أمارس حياتهم , و ربما دفعني ذلك فيما بعد إلى تعويضه في الزمن غير الملام .

وكان الخروج من المنزل عادة بصحبة إبراهيم , فلم أتعرف على حياة من هم في عمري , وكان عالمي مستعرا من عالم إبراهيم و أصدقائه , و كان حديثهم و سمرهم رفيعا لانهم على ما اذكر كانوا يتناقشون حول ما انطوت عليه تلك الكتب الأدبية من أفكار و آراء ومعلومات و قد يتحيزون لمؤلف ضد آخر , ومن ثم كان عالمي بعيدا عن عالم الطفولة , و لا يعنى هذا إنني كنت أشاركهم الحوار أو السمر , بل كنت تابعا صامتا لإبراهيم لا أتحدث معه أو أسأله إلا في طريق عودتنا إلى البيت في المساء المتأخر .

وفى هذا المنعزل النائي الذي تضيق فيه الإمكانيات , انطلقت آمالي وطموحاتي حرة دون حدود , و قد نفخت أشرعتها ريح القراءات و المناقشات في موضوعات و قضايا قد لا تلمس أقدامها الأرض الصلبة .

و قد غرنتي الأماتي حتى ضبطني إبراهيم اكتب في كراسة إنشاء اللغة الإنجليزية بالحبر , و كان بالريشة آنذاك , مباشرة دون مسودة بالقلم الرصاص , فاستنكر ذلك قائل " أنت فاكِر نفسك شكسبير ! " فخلجت من فعلتي , و كان إبراهيم , وما يزال , ساخرا عظيما , وكان إلى جانب ذلك معلمي ومرشدي وله سطوة كبيرة على نفسي , ولا أنرى إن كان ذلك " الحادث " هو سبب خشيتي من الكتابة و هروبي منها , أم أنني أبالغ , وكثيرا ما أفعل ! , و على أية حال كانت آمالي مجنحة في ذلك الحين أثناء المدرسة الابتدائية , وكانت تمتد إلى رسم خطة للثورة في مصر و إعلان الجمهورية في مصر و قيادة حزب للبعث المصري , وكان الإعداد و التحضير لتلك الثورة مقصورا على الحديث مع نفسي بصوت عالي , أو رسم شعار الحزب على أوراق الكرايس " ثلاث أهرامات ونخلة " و أرهقني جدا اختيار تصميم مناسب لغطاء الرأس المصري بديلا عن القبعة والطربوش ! .

### ٣ - البرنامج

ثم انتقلنا إلى القاهرة ودخلت السعيدية الثانوية بمجانية التفوق , وقد بلغت الحلم مبكرا في الثانية عشر من عمري , وطالت قامتي سريعا نسبيا حتى قال إبراهيم سنصبح عملاقا , ولكن سوء التغذية و الوراثة حالا دون تحقق تلك النبوءة السارة .

وفي السعيدية (خمس سنوات ) بدأت نشاطي السياسي مبكرا مع حكومة الوفد الأخيرة , وكانت بداياتي التحمس لفكرة المواطن العالمي لجاري ديفيز , و كان أفقا حالما , وجعلت ابشر بين أصدقائي بهذه الفكرة الخيالية بوصفي سكرتيرا للجنة المصرية للمواطن العالمي , أو هكذا زعمت , ولكن ما لبثت مراهقتي المتقلبة أن دفعتني إلى عضوية " اللجنة التنفيذية العليا " للمدرسة , وذلك لأنها تكفل لي اخذ سمات الزعامة في الإضرابات , أي المظاهرات , ويسألني الطلبة عن موعد قيامها , ثم انضمت أسابيع قليلة جدا في أسرة من اسر الأخوان المسلمين تلبية لدعوة بعض أصدقائي منهم , ولكن سرعان ما خرجت عقب سخريتي من بعض رموزهم القيادية , وطريقتهم في الاجتماعات والدعوة , ونلت علقه طيبة من أصدقائي أنفسهم .

وبعدها ترددت على ندوة احمد حسين بالبيت الأخضر مساء كل خميس , واذكر أنني بدأت حضور "دردشته " كما كان يسميها في أول الأمر ومعني أقل من عشر أفراد , واستمرت الندوات حتى اكتظمت القاعة , وكان اسمها قاعة " على جريو " , بالجمهور حتى لم أجد مكانا في نهاية الأمر إلا خارج البيت الأخضر في الشارع لاستمع إليه في الميكروفون , وقد اكتسبت شعبيته بفضل ديمقراطية حكومة الوفد وسماحتها بنشر مقالاته الملتهبة في جريدته التي أصبحت اسمها الاشتراكية بدلا من مصر الفتاة .

ومن دردشة لأحمد حسين اقتربت من نظرية فائض القيمة الماركسية ولكن بعبارات أخرى حيث قال على ما اذكر " الرأسمالي يشغل العامل الذي ينتج السلعة وبدلا من أن يعطيه حقه كاملا يستقطع في جيبه جزءا منه وهذا هو الربح " أو " بدلا من أن يعطيه عشرة قروش يحط في جيبه قرشين " . وعقب ذلك رأيت أن أقرا النظرية الأصلية , وكان إبراهيم قد أصبح ماركسيا فزودني بالمصادر , بل

وانضمت لتنظيم " حدوتو " لبضعة أسابيع وخرجت , والواقع أن التنظيمات السرية الماركسية وغير الماركسية تقوم على الطاعة والولاء , وعدم المناقشة , والخصومة الحادة مع غيرها وان اتفقت معها في المعتقد , وتبادل الاتهامات بالخيانة و العمالة للشرطة , وابرز سماتها الضرب من حديد على حرية الحوار و ازدياد الثقافة النظرية . وكان هذا آخر عهدي بالسياسة بالمعنى العملي مع حصولي على شهادة إتمام الدراسة الثانوية .

وفي هذه الأثناء كنت أقرأ في الأدب والفنون بوجه عام , واعدت إلى تعريض حواسي جميعا لكل ألوان الفن , وعندما كنت أقرأ أحس بأن نافذة انفتحت على جهلي بأمور كان ينبغي أن اعرفها من قبل , فالقراءة في هذا السن , بل في كل سن , ليست إزالة للجهل بقدر ما تكون لفنا لجهل لم اكن واعيا به , وقد كانت السينما والإذاعة وحضور الندوات , ومعها القراءة هي الوسائط الرئيسية للمعرفة والمتعة , وعندما اكتشفت جهلي , عبر القراءة , بالمسرح و الأوبرا و الموسيقى العالمية , اندفعت إلى التعرف عليها وتوسيع إمكانيات البهجة و الاستمتاع بالحياة التي أدركت مسئوليتي في أن أخلصها في شريط ضامر , أو امتد بها في ساحة رحبة , فكنت اذهب سيرا على الأقدام توفيراً للقروش , إلى مسرح الفرقة القومية بالعبدة وادفع ثمن تذكرة البلكون " أعلى التياترو " الرخيصة , وكذلك إلى الأوبرا حيث يرتفع ثمن تذكرة البلكون عند عروض الفرق الأجنبية , فاضطر إلى شراء تذكرة وقوف في البلكون , ولانبهاري بالأوبرا دربت صوتي على الغناء من طبقة " الهاريتون " و كان جمهوري هو أصدقائي وزملائي وخاصة في الرحلات الخلوية , كما وضعت برنامجا للاستماع المنتظم للموسيقى الكلاسيكية بدأته في مركز الاستعلامات الأمريكي ثم غادرته بعد احتراقه إلى متحف الفن الحديث الذي أصبح اليوم ساحة انتظار للسيارات بجوار سينما قصر النيل , وكان يشغله أيضا متحف مختار في حديثه , فضلا عما يقيمه من معارض للفنانين التشكيليين على مدار العام .

وقد رافق برنامجي الفني العريض اطلاع واسع ومتشعب رافقي منه مجال الفلسفة , و أحسست أنها اقرب الكتب إلى نفسي وعقلي , رغم أنني كنت اعد نفسي للالتحاق بكلية الحقوق لأصبح محاميا , فوجدت في الفلسفة الأفكار التي تجذبني وتبهرنني , وهي تلك الأفكار التي تنقب بالونات الجاهزة , أو التي تسلط ضوءا

جديدا للنظر إلى الأشياء على نحو مختلف , أو تعيد النظر في كل ما سبق لتضعه و ضعا جديدا , فهي الأسئلة الحقيقية التي يجب أن يطرحها الإنسان و لا تستدعي إجابات جاهزة , أي هي أسئلة الطفل الساذج البريء من أية إجابة سابقة , فنحن نمشي عادة في طرق ممهدة بالإجابات , بينما علينا أن نشق طرقا جديدة بالأسئلة الجديدة , و المعلومات و الأفكار و الآراء كثيرة مطروحة , ولكن ما الذي يمكن أن يجمعها و يؤلف بينها ؟, فهذا هو نوع الأسئلة التي تهتم الفلسفة وهي التي بموجبها يمكن أن تنساب الشذرات المتفرقة أو المتراكمة , وتذعن للترتيب في نسق أو منظومة تحتل فيها التفاصيل موقعها الخاص وتصبح خريطة كاشفة وهادية للفهم و الاستيعاب أي للتحليل والتفسير .

#### ٤ - المواقف :

اقترن ولعي بالفلسفة بما تكشف لي بعد عام من حركة الجيش من تضيق لأفاق الطموح , وانكماش لحرية الانتقالات الفكرية , مما كان من شأنه أن يحصر آمالي في اختيار مهنة ملائمة فحسب , ولذلك قدمت أوراقي لكلية الآداب قسم الفلسفة عسى أن أصبح أستاذا جامعيا .

فتعلمت من الفلسفة إنها ليست علما مستقلا أو تخصص محترفا بقدر ما هي طريقة تفكير , وأسلوب ممارسة للحياة , لأنها وجهة نظر شاملة لكلية للعالم أو الكون وموقف الإنسان منه وفيه , والآراء التي تتصل بمصير الإنسان ومنزلته ومراتب الكون بالنسبة إليه . وتنشأ عموميتها من موضوعها إذا ما كان العالم كله , أو الواقع بأسره , أو الإنسان في شموله , أو الحياة في كليتها .

كما تعتمد عموميتها أحيانا على طريقة تعاملها مع الموضوع مهما كان تجربة خاصة أو موقف جزئيا , أو حدث معين , فالفلسفة تبدأ منه , ولكن لتنتقل إلى آراء و أحكام عامة لا يسلم إليها الاستقراء المباشر الذي تمارسه العلوم بحسب ظواهرها الجزئية التي تبحث فيها . ويتم التعميم عن طريق " التجريد " الذي يعنى داليتين مطلوبتين للتفلسف , فهو يعنى استخلاص ما هو مشترك من كوكبات متعددة من التفاصيل , كما يعنى نزع وعزل وتعريه ما ترتديه المشاهدات والممارسات و الآراء من أثواب كثيفة تحجبها عن التأمل الفاحص .

وما تلبث الفلسفة بعد عمليتي الاستخلاص والكشف أن تعود للتطبيق على أمور أخرى مماثلة لم تكن من بين الأمور التي نادت منها إلى التعميم .  
وقد اكتشفت , أو اقتنعت عبر تصادم المذاهب التي ادرستها , فكرة منيرة أضاعت لي شعاب الطرق ومفترقاتها , واكثر من هذا زودتني بطاقة زاخرة في الفكر و الممارسة على السواء , وهى فكرة بسيطة جدا مؤداها ان ثمة فارقا هائلا بين الواقع , وبين أفكارنا عن الواقع , فالزعم بان المعرفة الصحيحة هي معرفة الواقع على ما هو عليه زعم باطل , فلكي اتحقق من صحة معرفتي أي مطابقتها للواقع , فهذا يفترض مسبقا إنني اعرف ما هو عليه الواقع لأعود فأقرر بان معرفتي صحيحة ! أين هو الواقع على ما هو عليه ؟ وما الجهة أو المصدر المفوض عن الواقع الذي يضمن لي ذلك ؟ فكأنني هنا ادعى علم الله لانه وحده الذي يعلم الواقع الذي خلقه , فأحسست على الفور إننا لا نفرق بين الفلسفة والعلم من جهة , وبين اللاهوت من جهة أخرى وان اكتسى بإهاب أنساني .

ولهذا اكتسبت القدرة على النقد بعد ان فقدت المذاهب هيبتها الزائفة , وقد أفدت من ذلك في تدريسي لطلبتي سواء في الفلسفة العامة أو مناهج البحث أو فلسفة الفن ونظريات النقد , فدربتهم على أن يفتحوا رؤوسهم التي حشيت بآراء اكتسبت تأيدا بكثرة إلحاحها على الآن و العين في وسائل الإعلام , وكادت تصبح من المسلمات لتكرارها من سلطات التنشئة و التربية والرأي العام , وتبيست داخل عقولهم الغضة , و ينبغي علينا أن نعرضها لنسمات الحوار والتساؤل المطلق , وشمس النقد , وكانت طريقتي لتيسير عملية النقد و الاستجواب و الحوار الذي لم يالفوه داخل المجتمع أو قاعات الدرس , كانت طريقتي عرض المذاهب والنظريات على النحو الذي يرسم لها كاريكاتيرا يغرى الطالب أو الباحث بافتحامه ومناقشته و الكشف عن نقائضه وذلك بطبيعة الحال بعد أن أبسطها لهم في لغة أصحابها و مصطلحهم .

وعندما تخرجت في الآداب ( ١٩٥٧ ) أصابني الدور في التجنيد وقضيت عاما ونصف قبض على في نهايتها وقضيت عامين بالمعتقل تحت فئة المشتبه فيهم , وخرجت عاطلا مفلسا , وكنت التقط رزقي في ذلك الوقت العصيب من ترجمات لكتب بالإنجليزية لمصلحة الاستعلامات كما كنت اعمل محررا تحت التمرين

في صحيفة الأهرام قسم التحقيقات الصحفية , وظللت بها عدة شهور حتى نجحت في مسابقة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية , وقضيت ما يقرب من العام تحت فئة طالب منحة تلقيت فيها محاضرات في العلوم الاجتماعية و مناهجها كان يلقي بعضها أساتذة أمريكيون , وتدربت على البحث في العلوم الاجتماعية وبعد الامتحان كان ترتيبي الأول على زملائي من طلاب المنحة , وكان هذا أول ضوء سعيد في نهاية نفق خبراتي السيئة , غير أن تعيني معيداً بعد انقضاء المهنة كان يتطلب ما يسمى " باستطلاع رأي " المباحث العامة التي مازالت تمارسه مع كل متقدم لوظيفة حكومية , ورفضت المباحث تعيني , غير أن الدكتور احمد خليفة مدير المركز حينذاك طوقني بجميل وفضل لا يمكن أن ينسى , فتدخل وسيطاً وضامناً لي لدى وزير الداخلية الذي وافق على تعيني , وكان هو نفسه أحد أعضاء لجنة الاختبار الشخصي عندما تقدمت بأوراقتي للمركز أول مرة.

ولقد تكرر مثل هذا الموقف بعد ستة أعوام عندما حصلت على منحة الدراسة بجامعة أوسلو بالنرويج , وكادت أفقدها بعد طول رفض لولا أن لجأت في نهاية الأمر إلى توسط الممثل الشخصي لرئيس الجمهورية المرحوم الدكتور حسن صبري الخولي الذي كان خال زوجتي

وبعد تجربة المعتقل توصلت إلى موقف طريف بعد حوار طويل مع النفس , فقد كانت الاختيارات أمامي كما يلي :

- ١ - أن أعلن رأيي فيما حدث , وهذا أمر عواقبه معروفة .
  - ٢ - أكتف رأيي , وهذا مؤلم للنفس .
  - ٣ - أعلن رأياً مخالفاً لرأيي الحقيقي , وهذا أمر مهين
  - ٤ - لم يبق إلا اختيار أخير هو ألا يكون لي رأي أو موقف سياسي , فأخذت أدرب نفسي على الامتناع عن تكوين رأي أو موقف سياسي , واشهد أنني نجحت في إبطالي لعادة اتخاذ المواقف السياسية , ولكنني سقطت في براثن عادة أخرى لم استطع الامتناع عنها حتى اليوم هي التدخين , و لكن نجاحي لم يطل فمع هزيمة يونيو رجعت إلى عاداتي القديمة في إعلان المواقف وإبداء الرأي .
- غير أنني أفدت من امتناعي عن اتخاذ المواقف السياسية في صدر حياتي الأكاديمية , فقد كنت أثناء دراستي بالكلية أعد نفسي للتخصص في علم الجمال , أي

فلسفة الفن , ولكن عملي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية فرض على اختيار آخر , وكان جديدا وقتها , وهو فلسفة العلوم ومناهجها .

ولاختقادي القدرة على اتخاذ موقف مما يحدث في الوطن , فاتها اتخذت سبيلها إلى الفلسفة , فلم أشأ أن اعرض لفلسفة غيري , و أصررت على الدفاع عن موقف فلسفي خاص بي في فلسفة العلم والفلسفة المعاصرة بوجه عام , أي أن يكون مدار البحث حول قضيتي الخاصة التي أتبناها , وليس حول قضية مذهب أو فيلسوف معين , وكان لابد من صقل أدواتي المعرفية و المنهجية لأداء بحثي في فلسفة العلوم الطبيعية , فدرست الفيزياء النظرية دراسة نظامية حتى أكون على بينة مما أفسره فلسفيا , واتخذته خامة طبيعة تؤيد قضيتي للماجستير .

وكذلك صنعت في الدكتوراه , فاتخذت القضية المحورية للعلوم الاجتماعية , وهي الموضوعية العلمية , ولكن ليس بالمعنى الأخلاقي أو الايدولوجي الشائع بل استخلاصا من أداء المنهج العلمي نفسه بمعزل عن انتماءات العلماء و تحيزاتهم , وقد تيسرت لي المعارف والممارسات في مجال العلوم الاجتماعية لأنني كنت اشتغل بالبحث فيها بحكم عملي , وكنت ألقى المحاضرات و اشرف على الرسائل في جامعات كثيرة في مصر أثناء عملي بالمركز الذي تطبق عليه لائحة الجامعات , ولكن حينما أحيل الدكتور احمد خليفة إلى المعاش تحول المركز الذي كان يعد المؤسسة أو المعهد الوحيد في مصر لانتاج الباحث العلمي للواقع الاجتماعي , تحول إلى ما يشبه المصلحة الحكومية التي تدار بعقلية بيروقراطية متسلطة . وعند أولبادرة لهذا التسلط هربت على الفور إلى الجامعة أستاذًا للفلسفة ورئيسا لقسمها في كلية الآداب جامعة الزقازيق . وكنت منتدبا لأكاديمية الفنون منذ عقد من السنين , ووجدت فيها ما يشبع ميولي الأصلية , ولذلك انتقلت إليها , وشعرت أخيرا كمن آب إلى نفسه وبيته بعد طول غياب .

## صلاح قنصوه والنقد الفلسفى الفلسفة العلمية نموذجاً للنقد

ماهر عبد القادر<sup>(\*)</sup>

الفلسفة العلمية Scientific Philosophy مصطلح ظهر فى أروقة الفكر الغربى من خلال كتابات العديد من الفلاسفة الذين أسهموا فى تدشين ورصد دلالاته ومعانيه ومقاصده ، ومناطق نفوذه داخل الفلسفة بعامة وفلسفة العلوم بصفة خاصة. ويرجع هذا الظهور إلى التطورات العلمية المتلاحقة التى شهدتها القرن العشرين ، وسيطرة الروح العلمية ومنجزات العلم الحديث على كافة مظاهر الحياة .

والفلسفة العلمية إذن مصطلح يقبل الصد والرد والنقد والتمحيص ، فهو من ناحية يحمل بيتاً وسحراً متأثراً فى ذلك بما قد يعنيه من ارتباط الفلسفة بأهم منتوج بشرى وهو العلم Science . ومن ناحية أخرى يحوى الكثير من أوجه النقص والعيوب الفادحة المتأصلة فى دوائر فلسفية أرادت أن تحرف الفلسفة والعلم على حد سواء من خلال رابطة ما بينهما تجعل من الفلسفة منطقاً للعلم ، ومن هنا فإن هذا " التوحد أو المزج بين دورى الفلسفة والعلم لا بد أن ينزلق بالمذهب الفلسفى إلى التحول إلى دوجماتيقية عنيده أو لاهوت عصرى " <sup>(١)</sup>.

والمصطلح، من الناحية التاريخية، قد اتهم علينا من عدة اتجاهات ومصادر ، ساهمت بدرجات متفاوتة فى ظهوره على ساحة الفكر الفلسفى والعلمى، فهناك كتاب هاتز رشنباخ " نشأة الفلسفة العلمية " ، ومقالة رسل " فى المنهج العلمى فى الفلسفة " ، حيث روج فيه لهذا المصطلح ، ثم كتابه " النظرة العلمية " ، وأخيراً هناك الوضعية المنطقية ومسؤوليتها التاريخية فى تبنى المصطلح بصورته المعهودة التى سنعرض لها بعد قليل ؛ إذ ترى الوضعية المنطقية <sup>(٢)</sup> Logical Positivism أنه " إذا أرادت الفلسفة لنفسها البقاء ، فما أمامها إلا سبيل واحد هو تطبيق منطقها على العلم ، أى تجعل نفسها منطقاً للعلم ، أو فلسفة له ، وبهذا تصبح الفلسفة علمية " <sup>(٣)</sup> ، وبهذا الخصوص ينبغى لنا أن نطرح على أنفسنا التساؤلات

<sup>(\*)</sup> أستاذ المنطق وفلسفة وتاريخ العلوم كلية الآداب جامعة الإسكندرية



الآتية : هل هناك فلسفة علمية؟ وبأى معنى يمكن أن نتحدث عن فلسفة علمية فى إطار فلسفة العلوم؟ وهل تقبل الفلسفة أن تكون " الفلسفة العلمية" أحد فروعها ، إذا كان هناك ثمة فلسفة علمية؟<sup>(١)</sup>

إن هذه التساؤلات تفرض علينا استجلاء حقيقة القضية المطروحة ، سيما وأننا لاحظنا أن الكثير من مفكرينا قد نقلوا لنا المصطلح دون دراية كافية بخطورة ذلك ، وقد ناقشنا ذلك بصورة كبيرة فى كتابنا "خرافة الوضعية المنطقية"<sup>(٢)</sup> الصادر عام ١٩٩٣ ، وحسبنا الآن أن نضيف إلى ماسبق أن ما قرناه استكمل موقفنا النقدي للدراسات الفلسفية والمتعلقة بذات الموضوع .

تركز هذه الورقة على دراسة التصور النقدي للفلسفة العلمية عند واحد من أهم أعلام فلاسفة العلم فى العالم العربى ، وهو الدكتور صلاح قنصوه الذى أثرى المكتبة العربية بإسهاماته المتعددة ، الغنية الروى ، والتى عرضت لكثير من جوانب فلسفة العلوم بصورة متطورة بحيث وجهت الباحثين والدارسين لحقول معرفية جديدة داخل نطاق فلسفة العلم ، كما كانت مرشدا لكثير من دراسات أعضاء هيئة التدريس بكثير من الجامعات ، خاصة من يقبلون على دراسة ومعرفة موقف الفلسفة من الموضوعات العلمية . كما أن الدكتور صلاح قنصوه من القلائل الذين عملوا على تكوين مدرسة بحثية علمية متواجدة على الساحة ، إن فى مراكز البحث العلمى المتخصصة ، وبصفة خاصة المركز القومى للبحوث ، أو فى الجامعات المصرية والعربية . وقد جاءت تصورات صلاح قنصوه عن فلسفة العلم فى كتابات متعددة ، لكننا نركز على كتابه الهام بعنوان " فلسفة العلم " الذى ذاع وانتشر فى مصر والعالم العربى بصورة كبيرة ، وعكف عليه كل من أقبل على دراسة فلسفة العلوم للإستفادة من بنيته المعرفية . وهذا الكتاب يشكل رافدا مهما من روافد دراسة فلسفة العلوم على المستوى النظرى ، كما يمثل رؤية متطورة لكثير من الموضوعات الحديثة فى فلسفة العلوم بأى معيار إبستمولوجى .

فى مقدمة كتابه " فلسفة العلم " يشير صلاح قنصوه إلى أن فلسفة العلم باعتبارها تفلسفا حول العلم ، تعنى امكان تعددية تناول وبنائها "يمكن أن تعالج بطرق شتى ، وعلى مذاهب متعددة "<sup>(٣)</sup> بشرط القدرة على الإدراك الواعى بأن العلم هو موضوع البحث الفلسفى الأساسى ، ولذلك نجده لا ينكر على أى مذهب فلسفى أو

نسق امكانية تناول قضايا العلم من منظور فلسفى بشرط ألا يكون هذا التصور المطروح " هو التصور الوحيد الذى ينبغى أن يكون لفلسفة العلم" (٧). وهو هنا يشير بالطبع إلى كل من يعتبر فلسفة العلم مرادفاً للتحليل المنطقى لقضايا العلم ، ونعنى بها أنصار الوضعية المنطقية . فكيف نظر صلاح قنصوه إلى فلسفة العلم من الداخل؟ هذا ما سوف نعالجه فى الفقرات التالية .

بداية ينبغى أن نذكر أن صلاح قنصوه قدم فى كتابه تمييزاً إبستمولوجياً هاماً بين عدة مصطلحات لازالة الالتباس والغموض عنها محدداً لنا أطرها ، وطرق عملها ، ثم يعرض بقلم رشيق لموقفه من الفلسفة العلمية ، والأسباب والدوافع التى جعلت البعض من مفكرينا وباحثينا يندفعون نحو ارتداء عباءتها .

### الفلسفة :

لايبتعد صلاح قنصوه كثيراً عن موضوعه الأساسى وهو يطرح تصوره عن الفلسفة فى عمومية معانيها ومقاصدها، ذلك لأنه ينطلق فى تعريفه لها من اتجاه مخالف لما أرائته الوضعية المنطقية للفلسفة من حيث أنها تؤسس نظريتها فى المعرفة على تحليل نتائج العلوم فقط ولكنه سارع إلى التأكيد على إبقاء وظيفة الفلسفة كما تضمنت فى كتابات معظم الفلاسفة والمفكرين عبر تاريخ الفلسفة الطويل فتظل نظرة واسعة تعتمد على تجريد نسقى يضم شذرات المعارف إلى محور جوهري ، ويسد الثغرات بين تلك المعارف المتناثرة وتواصل وظائفها فى إثارة الفكر، وطرح المشكلات والارهاصات بالحلول (٨) وربما كانت هذه النظرة تركز بصورة أساسية على أهمية طرح المشكلات ، باعتبار أن فاعلية الفلسفة تستند بصورة أساسية إلى إثارة السؤال الذى يمثل اللبنة الأولى فى تكوين المعرفة .

### الفلسفة العلمية :

يحدثنا صلاح قنصوه عن الفلسفة العلمية واصفاً إياها بأنها " ليست فرعاً أو مبحثاً من فروع الفلسفة ومباحثها ، كما أنها ليست عنواناً لمذهب فلسفى معين ، بل هى وصف عام تولع باطلاقه بعض الفلاسفات على مذاهبها فى عصرنا الحديث" (٩). وقد أشرنا فيما سبق إلى بعض من استخدم المصطلح من فلاسفة ومفكرين فى الغرب ، وتحدثنا عن نقله إلى المكتبة العربية تأثراً بهؤلاء المفكرين

الذين صاغوه وكتبوا عنه دون نقد أو تمحيص ، أو دون اعمال للعقل فيه ، وكيف أتى إلينا "وكان الهدف المشترك بين كل من يستخدم مصطلح الفلسفة العلمية عنوانا لمذهبه ، رغم الخلافات الحادة بين تلك المذاهب ، الهدف هو رفع قيمة المذهب الفلسفى فى سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة ناتت به عن ميادين الخصام والشقاق التى لاتسفر عن حسم أو اتفاق" (١٠). وكان محاولة الصاق الفلسفة بالعلم بالصورة التى نجدها لدى الوضعيين هى محاولة مشكورة فى رأى صلاح قنصوه "للاعلاء من شأن الفلسفة والخروج بها من أزمتها التاريخية وشفاء أمراضها المزمنة" (١١). ولكن بنس ما فعلت مدرسة التحليل فقد أوقعها نواياها الطبية فى أخطاء وخطايا لاتزال عالقة حتى الآن فى محراب الفلسفة والعلم على حد سواء . وهو ما حاول صلاح قنصوه أن يوصل له تاريخيا من خلال " مناقشة بعض النماذج التى ادعت لنفسها الموقف العلمى ، فكان أن عرض لاجست كونت وانتقده ، ثم ناقش الفلسفة الوضعية الحديثة ، أو التجريبية المنطقية " (١٢). ولا عجب أن نرى أوجست كونت وهو يحدد دور الفلسفة ووظيفتها بنفس الصيغة التى تبنتها وعمقتها الوضعية المنطقية بعد ذلك حيث " يعلن انتهاء عصر الميتافيزيقا ومن قبله عصر اللاهوت ، مبشرا بالفلسفة الوضعية أى العلمية . وعلى الفلسفة لكى تكون جديرة بهذا الاسم أن تتخلى عن موضوعاتها السابقة ، وتفتح بالتأليف بين نتائج العلوم الوضعية وتنظمها معا ، فتصف ما هو كائن بقدر ما تتيحه لها تلك النتائج " (١٣).

إن هذا التأسيس الذى يعلن عنه أوجست كونت يمثل مع أفكار جورج مور ورسل وفتجنشتين وآخرين ، بالاضافة إلى التطورات العلمية الهامة والخطيرة فى أوائل القرن العشرين ، يمثل نقطة انطلاق مهمة ساهمت فى ظهور وتكوين حلقة فيينا والاعلان عن هذه الجماعة فى الأروقة الفلسفية ، والتى تطورت فيما بعد إلى التجريبية المنطقية بمقولاتها وتصوراتها عن علاقة الفلسفة والعلم ، ثم تطور كل هذا فيما بعد إلى ما عرف بالوضعية المنطقية ، وكل ما ترتب على ذلك من القول بالفلسفة العلمية بصورة واضحة . يرفض صلاح قنصوه العلاقة القائمة على التبعية بين الفلسفة والعلم ، فإذا كانت الفلسفة " متفقة مع العلم فى عمليات التجريد والتعميم ، وإن كانت تنصب على معرفة علمية سابقة تقيم عليها نظراتها العامة ،

فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة تلك المعرفة<sup>(١١)</sup>، وهذا الاختلاف يعني بالضرورة انكار فكرة التبعية ودحضها من أساسها .

يرفض صلاح قتصوه إذن المصطلح ، ويذهب إلى عدم مشروعيته من منطلق أن فكرة الوصاية ، أو التبعية ، لن تفيد العلم أو الفلسفة ، وعلى هذا فهو يبحث في إطار هذه العلاقة عن " تبادل خلاق بين الفلسفة والعلم ، فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة ، والفلسفة بغير علم تجربة عقيم"<sup>(١٢)</sup> . هذا التبادل الخلاق الذي يحدثنا عنه يفرض علينا زاوية تناول مخالفة ومختلفة عن تناول الوضعية المنطقية التي حددت مهمة الفلسفة في التعليق على أحكام علمية .

### فلسفة العلم

تحتوي المصطلحات في داخلها رؤى وتصورات أصحابها ، فالفارق الواضح من الفلسفة العلمية، وفلسفة العلم، رغم احتوائهما تقريبا على نفس الحدود هو فارق كبير يصل بنا إلى درجة شطر البحث في التفلسف "حول" أو "عن" العلم إلى شطرين، فإذا كان هناك اتفاق لدى كل المشتغلين بفلسفة العلم على أن العلم " هو المادة الخام أو الموضوع الذي يخضع للبحث الفلسفي"<sup>(١٣)</sup> وأن البشرية في مرحلة تاريخية يسيطر فيها العلم على كل مناحي الحياة بدرجة تجعل من تجاهلة ضربا من إنكار فاعلية إيجابيه للعقل البشري، فإن هذا يعني من وجهة نظرنا - هنا نتفق مع صلاح قتصوه - إمكانية بل وضرورة التفلسف حول المعارف العلمية والنظريات التي توصل إليها العلماء من خلال أبحاثهم، ليبقى هذا التفلسف متغلغل في ثنايا العلم أنطولوجيا وأبستمولوجيا وأكسيولوجيا، على اعتبار أن " العلم بحث نظري، بمعنى أنه جهد مبذول للمعرفة والفهم الذي يحيط بظواهر الطبيعة ، على أن تشتمل الطبيعة كلا من الانسان والعالم المحيط به"<sup>(١٤)</sup> . وهنا ينبغي أن نتوقف مع صلاح قتصوه أمام رويتين أشار إليهما :

### الرؤية الأولى:

وفي إطارها نتساءل : ما المقصود بالدراسة الفلسفية للعلم أنطولوجيا وأبستمولوجيا وأكسيولوجيا ؟ ثم ما هو موقف قتصوه من تاريخ العلم ورؤيته له ؟

إذ أن هذه التساؤلات على قدر كبير من الأهمية ، لأنها ترسم خطأ مهما في فكر صلاح قنصوه في إطار فلسفته.

**الرؤية الثانية :** وهي المتعلقة بتصريح صلاح قنصوه بأهمية دراسة الظواهر الطبيعية وهي في نظره ( الانسان والعالم المحيط به ) ، وتلك رؤية تنتقل بنا إلى مجال آخر في دراسات فلسفة العلوم وهي منطقة شائكة شغلت الفكر الفلسفي وفلسفة العلم كثيراً وعنى بها العلاقة بين البحث والتطبيق ، أو العلم النظري والعلم التطبيقي ، وما يترتب عليها من قضايا وتساؤلات عديدة لعل من أهمها المسئولية الخلقية للعالم .

ونبدء بالرؤية الاولى حيث يري صلاح قنصوه أن فلسفة العلم في جانبها الانطولوجي تبحث في " التصورات أو المفاهيم العلمية مثل المادة أو الطاقة أو الموجة وكذلك تركيب الذرة وطبيعة المجال والحركة " (١٨) ، ويتكشف لنا من دراسة تلك المفاهيم العلمية أنها بمثابة التأسيس المعرفي الذي لا غنى عنه لدي فيلسوف العلم، فكما يقول قنصوه أنه من شروط التحدث في فلسفة العلم " الامام بتطورات العلم الذي يستلزم من الباحث أن يعرف ما يتحدث عنه من مفاهيم ونظريات ومناهج علمية " (١٩) . ومن هنا يمكن أن نلاحظ أن تاريخ فلسفة العلم قد شهد العديد من العلماء الذين حاولوا التفلسف في العلم وانتجوا لنا أفكاراً فلسفية متعلقة بتفاصيل دقيقة دخل علومهم مثل هايزنبرج ( فيزياء - فلسفة ) أينشتاين ( منهج العلم ) ..... الخ

أما الجانب الابستمولوجي في فلسفة العلم فيتعلق بنظرية المعرفة الفلسفية وتتألف من محاور ثلاثة .

**المحور الأول :** إمكان المعرفة ، وهل يمكن للانسان الوصول للحقيقة عن طريق العلم ؟

**المحور الثاني :** طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه ، هل هي من إنشاء عقله أو هي واقع خارجي مستقل عن إدراكه ..... ؟

**المحور الثالث :** ويشغل المحور الثالث بأدوات ومصادر المعرفة "هل هي العقل أو الحدس أو معطيات الحس " (٢٠) ويشغل هذا الجانب معظم الدراسات

والابحاث فى فلسفة العلوم لآله ينطوى على تساؤلات مثيرة تستلزم الاجابة عليها دراسات فى تطور العلوم وتقنمها والبحث فى تاريخ العلم وسيكولوجيته وسوسيولوجيته ؛ بينما نجد أن الجانب الاكسيولوجي فى العلم ومحاولة ربط العلم بالاخلاق ، وكذا اتساع نطاق البحث ليشمل " تصوير العلم كمشروع إنساني يستهدف غايات معينة ومستخدمة وسائل محددة لتحقيقها" (٢١). لقد شغل هذا الجانب من الدراسات فى فلسفة العلوم عقل صلاح قنصوه كثيرا حيث نجده قد ركز اهتماماته على مناقشة هذه القضية ونغني بها تلك العلاقة الوثيقة بين البحث والتطبيق ، وهو ما يدخلنا مباشرة فى الرؤية الثانية التى طرحها فى كتابه ( فلسفة العلم ) .

**الرؤية الثانية :-** وتلك التى تضمنها الفصل الثانى من كتابه تحت عنوان ( دلالات العلم المتعددة ) وتطور المناقشة كالتالى :

لو اتفقنا على أن " العلم بحث نظري بمعنى أنه جهد مبذول للمعرفة والفهم الذى يحيط بظواهر الطبيعة " (٢٢) فإن هذا البحث النظري إنما ينطوي على انتاج وصياغة القوانين العلمية والنظريات ، وتلك بدورها تخضع لاختبار مستمر وتحدد دائم من الطبيعة ؛ بمعنى أن النظريات العلمية تكون دائما قابلة للتكذيب - بالمعنى البوبري - وهي قابلية تحطها دائما أمام نظر العلماء والباحثين التطبيقيين ؛ وهو ما يعنى أيضا امكانية التداخل بين العالم والتطبيقي أو رجل العلم والمنفذ للاختراعات أى أن هناك علاقة تبادلية وثيقة بين البحث والتطبيق الامر الذى يلقي بظلاله على الجانب الاكسيولوجي لفلسفة العلوم وكأننا هنا أمام معيارين .

**المعيار الاول :** اعتبار العلم بحث نظري فقط مستقل تماما عن التكنولوجيا باعتبارها مظهر مباين للعلم .

**المعيار الثانى :** اعتبار العلم والتكنولوجيا وجهان لعملة واحدة ومن ثم تصبح المسؤولية الاخلاقية ليست بعيدة عن العالم أيضا . وهناك العديد الذين يرون أن العلم هو بحث نظري وتطبيقي أيضا ، فليس كافيا أن نتحدث عن نظريات وأفكار وفروض بل يتعدى ذلك التطبيق التكنولوجي ومن بين هؤلاء ( كورجاتفوف - يارنل - برونوفيسكي ) .

تلك هي القضية التي شغلت صلاح قنصوه فى النصف الثانى من الكتاب فهو من أنصار المعيار الأول الذى يعتبر العلم بحث نظري مستقل تماماً عن التطبيق ، ويرجع سبب الخلط بينهما فى رأيه إلى سببين :

السبب الأول :- هو أن الذى يكتشف أو يصوغ القانون العلمى قد يكون هو الذى يصمم مشروع الآلة فى الغالب مثل حالة ( اوبنهايمر ) فى الولايات المتحدة وزاخاروف فى الاتحاد السوفيتى ، فقد ساهم كل منهما فى صنع القنبلة النووية لأنهما فى طليعة علماء الفيزياء فى بلديهما.

السبب الثانى :- أن العلماء كثيراً ما يكونون اول من يفاخر بالتطبيقات النافعة او التى يرجى منها نفع وقد ينساقون إلى القول بأن غاية العلم المباشرة والنوعية هى ان يسيطر على الطبيعة<sup>(٢٣)</sup> . ويجدر بنا أن نذكر هنا أن صلاح قنصوه عمل بجهد كبير على انكار هذه الفكرة التى ترى ارتباطاً بين العلم والتطبيق ، إذ يرى ان " بواعث التطبيق أو التكنولوجيا تقوم من خارج العلم "<sup>(٢٤)</sup> . كذلك فإن القرار والأمر النهائى الذى يصدر لتصميم آلة لا يقوم بناء على أوامر العلماء فى النهاية. وتبقى المناقشة مفتوحة والحوار متواصل حول هذه القضية التى طرح لنا فيها صلاح قنصوه رأيه وتركها إلى مناقشة أخرى فى موضوع آخر وربما لباحثين آخرين ؛ إلا أنها فى النهاية تظل إحدى المشكلات الأصيلة المتعلقة بالبحث فى فلسفة العلوم.

إذا نخلص من كل ما سبق إلى التالي .

إن صلاح قنصوه فى عرضه للتمييز بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية ذهب إلى :-

١- " إنه من الضروري إسقاط المظلة الشرعية عن هذا المصطلح "<sup>(٢٥)</sup> وهذا الاسقاط كما يقول قنصوه أن " الفلسفة العلمية التى تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التى بلغها من تطوره إنما تعنى فى التحليل الاخير رفضاً لأن يكون للانسان المفكر موقفه الشامل من العلم والحياة والمجتمع وكلها تضرر الدعوة إلى تجميد الامر الواقع "<sup>(٢٦)</sup> . ويلاحظ هنا أننا قد اتخذنا موقفنا سابقاً من رؤية صلاح قنصوه الفلسفة العلمية فقد رأينا حينها

ان " المسألة أعمق مما يصوره صلاح قنصوه " لأنه من الجائز ان يطلق مصطلح الفلسفة العلمية على بعض أجزاء العلم مثل المنطق الرياضي .... ومن ثم فإن مصدر الفساد والتفاهات يكمن فى استخدام التصور لدى طائفة معينة من المفكرين الذين لم يضعوا معياراً واضحاً لتمييز النسق الفلسفى لديهم عن النسق العلمى ومن ثم جاء تصورهم للفلسفة العلمية معبراً عن حالة رفض للميتافيزيقا بصورة أساسية أو للنشاط الفلسفى أيضاً " (٢٧).

٢ أن فلسفة العلم شئ آخر مختلف تماماً عما يسمى ( الفلسفة العلمية ) فهى تعنى فى رأى صلاح قنصوه القدرة الفائقة على جعل العلم موضوع لها وتركيب نتائج العلوم " فى وجهة نظر متفقة متسقة تتفق والنسق أو المذهب الفلسفى الذى صدرت عنه " (٢٨) وهى فى كل ذلك تمارس دورها وتؤدى وظيفتها باعتبارها فلسفة لا باعتبارها علماً من العلوم أو منافساً لعلم بين علوم أخرى . إن هذه المهمة التى تضطلع بها فلسفة العلوم هى ذاتها التى تسمح لكل صاحب فكر - وليست فقط من تسلح بال أدوات التحليل المنطقى - ان يدلوا بدلوهم إذ توافر لديه القدرة الفلسفية من تجريد وتعميم .... الخ والالمام بالتطورات العلمية الراهنة وتاريخ العلم ونظرياته ومنهجه.

---

(١) صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، ص ٩٥

(٢) أصدرت الوضعية المنطقية كتابها ( حلقة فينا : تصور العلم للعالم ) فى عام ١٩٢٩ ، كشفت فيه أن استخدام التحليل المنطقى عند أعضاء الحلقة قام على أساس استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضية والمعرفة الإنسانية ، وتوضيح تصورات وقوانين ومناهج العلوم ، وكيف أن المعرفة ككل صدرت عن معطيات الخبرة . وقد نفذ رودلف كارناب هذا التصور فى كل من كتاباته الآتية : التركيب المنطقى للعالم ( ١٩٢٨ ) ، كتابات تتعلق بالتصور العلمى للعالم ( ١٩٣٠ ) ، الاعراب المنطقى للغة ( ١٩٣٤ ) .

والواقع أن التطورات العلمية اللاحقة جعلت أعضاء حلقة فينا يعيدون ترتيب الأوراق علمياً كما سبق أن أعادوا ترتيب أوراقهم السياسية حين تعرضوا لحملة النازى ، وحين استشعروا الخطر من حولهم .



كانت حلقة فيينا قد تعرضت لانتقادات كثيرة تتعلق بالمفهوم الذى عرضته الحلقة عن مبدأ التحقيق الذى ورثته الحلقة عن رسالة فنجشتين كما أشرنا نوا ، كما تعرضت لانتقادات مماثلة للمفهوم الذى عرضته في إطار نظرية المعنى ، وهى النظرية التى حاول كارناب تطويرها على مدى سنوات طويلة في كتاباته ومقالاته المختلفة ، وهى أيضا النظرية التى حاول ألفريد جولز أير أن يطورها في كتاباته. راجع في ذلك : مقدمتنا للترجمة العربية لكتاب "منطق الكشف العلمى" ، كارل بوبر، دار

المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، طبعة ٢٠٠١

(٣) معنى الخولى ، كارل بوبر ، ص ٢٣٤

(٤) ماهر عبد القادر محمد ، خرافة الوضعية المنطقية ، ص ١١

(٥) أردت أن أقدم هذا الكتاب للقارئ العربى ليعرف كيف أن الوضعية المنطقية ضللتنا كثيراً ، وكيف أن الكتابات العربية لم تقدم تحليلاً رافياً للوضعية المنطقية ، وبصفة خاصة الرافد العربى الذى تزعمه الدكتور زكى نجيب محمود ، معتقداً أن اتجاه الوضعية المنطقية يمثل قمة الإصلاح الفكرى والسياسى والاجتماعى . لكننى أعتقد أن الكتابات العربية المختلفة فشلت في قراءة فكر الوضعية على اختلاف صورها . وربما كان هذا مادفعنى إلى تقديم مجموعة الآراء التى تضمنها كتاب " خرافة الوضعية المنطقية " والتى تعتبر بمثابة الرؤى المهمة التى كان من الواجب أن تطور الدراسات في هذا الجانب أو على الأقل تتخذها الدراسات المختلفة موحها لها . وقد آثرت أن يأتى هذا الكتاب بمثابة رؤية من منظور جديد للقضية ككل . ومن الواجب أن أعترف أيضاً أن بعض الكتابات فهمت ، بصورة غير صحيحة ، أن هذا الكتاب يقدم للقارئ كاحتفال بأستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود الذى يستحق تكريماً ومكانة مرموقة أكثر من أن يرقى إليها هذا الكتاب . وربما كان الدكتور صلاح قنصوه من أهم الكتاب الذين بلوروا فكرة نقد الوضعية المنطقية بكل تداعياتها من خلال منظور نقدى يعمل سلاح النقد الإستمولوجى

(١) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ١٣

(٢) المرجع السابق ، ص ١١

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٧

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٩

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٩

(٧) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم رؤية عربية ، ص ٥٩

(٨) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ٢٩

- 
- (١٤) المرجع السابق ، ص ٣٣  
(١٥) المرجع السابق ، ص ٣٤  
(١٦) المرجع السابق ، ص ٣٧  
(١٧) المرجع السابق ، ص ٤٩  
(١٨) المرجع السابق ، ص ٣٨  
(١٩) المرجع السابق ، ص ٤٢  
(٢٠) المرجع السابق ، ص ٣٨  
(٢١) المرجع السابق ، ص ٣٩  
(٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٩  
(٢٣) المرجع السابق ، ص ٥١  
(٢٤) المرجع السابق ، ص ٥١  
(٢٥) المرجع السابق ، ص ٦١-٦٢  
(٢٦) المرجع السابق ، ص ٣٦  
(٢٧) ماهر عبد القادر ، الفلسفة العلمية : ص ٦٢  
(٢٨) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ٤١

## رحلة إلى عالم صلاح قنصوه الفيلسوف والإنسان

حسن حماد(\*)

ربما يكون من أصعب الأمور أن تكتب عن إنسان قريب منك جداً أو إن شئنا أنت متوحد به. فالكتابة تقتضى أن يصطنع الكاتب مسافة بينه وبين موضوعه، وهذا ما يشكل صعوبة بالغة لى إذا ما قررت أن أخوض مغامرة الكتابة عن مفكر كبير مثل صلاح قنصوه. ولتسمح لى قارئ العزيز أن أبدأ مقالتى تلك بمدخل يشوبه البعد الشخصى وتمتزج به الشجون الذاتية.

إن د. صلاح قنصوه بالنسبة لى ليس مجرد أستاذ عادى، إنه صديق، وحبيب، وهو إنسان فوق العادة، أنه نموذج ومثال قلما يوجد مثله فى هذا الزمن الغريب. وأنا وغيرى من تلاميذه نتنافس فيما بيننا كى نقرب من صورته أو حتى نتشبه به. وبرغم مرور السنوات الطوال، وبرغم أن تلاميذه قد كبروا بمعيار السنين، ووصل البعض منهم إلى مناصب إدارية وقبائية داخل وخارج الجامعة، إلا أننا مازالنا جميعاً نشعر أمامه بأننا مازلنا صغارا، وأنه مازال وسيظل الأستاذ والمعلم الذى منه نتعلم دروس العلم وفنون الحياة. وكثيراً ما يحدث أن نبتعد عن أستاذنا فترات من الزمن، فنضيق فى زحام الحياة، وينشغل كل منا بذاته، ونتيه فى دروب المصالح الضيقة المتشابكة، وتدوخننا الهموم، ونشعر بأننا فقدنا كثيراً من ذواتنا وأن أشياء كثيرة قد تغيرت من حولنا، فنعود إليه بعد غياب قد يطول أو يقصر، فنشعر فى حضرته بأننا عدنا إلى طبيعتنا، وأننا قد استرددنا أصالتنا المفقودة، وأن العالم الذى فقد كل معنى وقيمة عادت إليه ألوانه وأشكاله وأصبح عالماً إنسانياً حقيقياً... أنه عالم صلاح قنصوه، عالم يموج بالآلاف الروى والأفكار. عالم يمتلى دفاً وحياة، عالم نرى يمتزج فيه الفنان بالإنسان، والعالم بالفيلسوف، والثائر بالمتنرد، وعاشق الحياة بالمتصوف الزاهد.

---

\* وكيل كلية آداب القزاقىق لشئون المجتمع وخدمة البيئة

إن صلاح قنصوه نموذج فريد ومتفرد في عالم الفلسفة والفكر، عندما تصادفه قى حلقات البحث والنقاش، وفي الندوات أو المساجلات الفكرية تجد نفسك أمام مارد مرعب يصعب أن يصعد أمامه أى منافس أو محاور أو مجادل. ولكن عندما يلتقى معنا فى بيته، أو فى أمسيات ولقاءات خاصة تجمع بينه وبين تلاميذه المقربين تجده بسيطاً ومتواضعاً ووديعاً مسالماً مثل طفل برئ. عندما يكتب عن الفن، أو الفلسفة، أو الدين، أو السياسة، أو العلم نشعر بأن أنفاسه تتردد بين الكلمات، وأن روحه المتمردة القلقة تبعث بداخلك حيوة جميلة، وتثير بأعماقك السؤال تلو السؤال. وصلاح قنصوه على الأوراق هو صلاح قنصوه فى الحياة.. لا فرق بين الإنسان والمبدع.. كلماته عندما يحادثك هى نفسها كلماتها التى يكتبها. عندما أقرأ عبارة واحدة أو سطراً له فى مجلة أو جريدة ما لست بحاجة إلى أن أبحث عن الأسم، فأسمه منقوش بثنايا كلماته وتراكيب عباراته. كم يحار المرء عندما يفكر فى كتابته عن هذا المفكر الخصب، أى الطرق يسلك، وأى الفضاضات يرتاد؟ ترى هل نتحدث عن رواه الفلسفية، أم نشريته فى علم الجمال والنقد الفنى، أم فلسفته العلمية، أم موقفه النقدي من التراث والحركات الأصولية. لاشك أن هذا العالم الثرى الخصب لا يمكن اختزاله فى مقال أو بحث صغير، إن الأمر يحتاج إلى مئات الصفحات، لذلك فقد حاولت جهدى أن أفش عن خيط واحد يجمع كل تلك الاهتمامات المتنوعة، ويوحد كل تلك الجوانب المتعددة. وهذا الخيط فى رأى هو : النزوع الإنسانى فى فكر د. صلاح قنصوه، فهناك نزعة إنسانية واضحة يمكن لأى باحث أن يتتبع خطاها، ويقتفى آثارها فى كتابات د. صلاح الفلسفية والعلمية والفنية. إن صلاح قنصوه مثقف من طراز فريد، فهو منحلز ومتعصب لكل ما هو إنسانى، ولعل هذا الانحياز يجعلنا نقرر أن صلاح قنصوه فيلسوفاً سقراطياً. فهو يشبه فى رأى سقراط فيلسوف اليونان من نواح كثيرة. فصلاح قنصوه ليس مفكر الصالونات المغلقة، أنه مفكر ومعلم مفتون بالوجود فى الخارج.. فى ساحة العالم المتسع، إنه لا يطبق الإنغلاق أو التقوقع على الذات، أنه نموذج للمفكر الذى لا يستسلم للاغتراب. إن الواقع السيئ الذى نعيش فيه فى الحقبة الراهنة قد يفرض على الكثير من المفكرين ضرباً من العزلة، وشكلاً من أشكال الاغتراب. لكن صلاح قنصوه مثقف يعلم جيداً أنه صاحب رسالة، وأنه يحمل بأعماقه قيمة لا بد وأن تؤتى ثمارها فى العالم الخارجى، بين جمهوره وتلاميذه، ولذلك فقد حدد هدفه منذ البداية، أن يوجد بقلب المجتمع، وفى صفوف الجماهير. إنه مثقف طليعى بكل معنى الكلمة، برغم أنه لا ينتمى لأى حزب من الأحزاب، إلا

أنه ينتمى لحزب الإنسان، ويقف فى مقدمة الطليعة المدافعة عن حقوق الإنسان. صلاح قنصوه نفسه يعترف بأنه يتبنى هذا الاتجاه الإنسانى، ففى مقدمة كتابه فلسفة العلوم يقول : "ومهما يكن من تعدد التفاصيل والمصطلحات التى تشغل مساحة الكتاب، إلا أن خطأ محورياً واحداً يجمعها ويضمها إلى اتجاه فلسفى محدد هو المذهب الإنسانى الذى ينتمى إليه المؤلف، ويسعى إلى تأييده فى كتابات أخرى"<sup>(١)</sup>.

ودكتور صلاح قنصوه أستاذ الفلسفة يصعب أن نصنفه أو نحصره داخل تيار فكرى محدد، فيصعب أن نصفه بأنه ماركسى أو وجودى أو بنيوى.. أو غيره من التيارات.. إنه كل هؤلاء، بمعنى أنه استوعب فلسفات عصره وصهرها جميعاً فى بوتقة فكره، وأخرج لنا فى النهاية رؤية فلسفية متكاملة قوامها : أن الفلسفة فى حياة الإنسان ضرورة مثل العلم، وهو يرى أن الموضوع الرئيسى للفلسفة هو القيم، فالفلسفة "بطبيعية موضوعاتها ومنهجها، وغايتها احتواؤها كلها إطار معيارى يظلب عليه طابع القيم"<sup>(٢)</sup>.

ورغم انتماء مفكرنا بصورة مباشرة إلى فلسفة العلم، إلا أنه لم يستسلم لسحر النزعات العلمية المتطرفة التى تجعل الفلسفة خادمة للعلم، لذلك فإن مفكرنا يؤكد على أن العلوم مهما أفرزت من تقدم وانتصار فى مجال المعرفة الإنسانى، إلا أنها لم تزل عاجزة عن استيعاب المشكلات التى ترتبط بقضايا الوضع الإنسانى "فالعالم أو الوجود بكل جوانبه، والإنسان بكل ضروب نشاطه لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلم من العلوم"<sup>(٣)</sup>.

إن العلم - فى نظر د. صلاح - لا يمتلك الحقيقة النهائية، فأحكامه ليست مطلقة، ونتاجه تقريبية، وهو ليس الكلمة النهائية فى رحلة الإنسان للبحث عن الحقيقة. ولهذا فإن علينا "أن نعترف أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هى الواقع، بل هى ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات. وكل حقائقه موقوتة لا تبقى كذلك إلا إلى حين . فلا يملكنا الخوف إذن كما يقول "كلود برنار" عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد أختفت عن أبصارنا، فإنها تقضى نحبتها فى ساحة الشرف كما يستشهد الجندى فى سبيل وطنه"<sup>(٤)</sup>.

والفلسفة التى يتبناها د. صلاح قنصوه ليست فلسفة نظرية تأملية تحلق فوق مفردات الواقع الإنسانى التعيس وتتسلخ عن قضاياها، بل أنها "نظر نقدى ينطوى على

موقف من الحياة، وليست تجريداً إلا بقدر استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق ما هو مجرد على حد تعبير "وايتهد". وهى رغم تحليلها المظنون عن الواقع، فهى أكثر التصاقاً به، وذلك لأنه لاغناء عنها لكل إنسان، سواء أختار فلسفته عن وعى أو لا وعى، فلا مهرب من الالتزام بفلسفة ما إزاء مواقف الحياة التى يواجهها الإنسان كل لحظة"<sup>(٦)</sup>.

ويرفض د. قنصوه موقف الفلسفات العلمية (كالبرجماتية والوضعية والتحليلية) من الفلسفة، فمثل هذه الفلسفات تريد للفلسفة "أن تقف عند أقدام العلم بنتائجها الراهنة لئلى تتسقط قضاياها وتتعبها بالتحليل. بيد أن الفلسفة تتجاوز تلك العلاقة القائمة على التبعية. فإذا كانت متفقة مع العلم فى عمليات التجريد والتعميم، وإن كانت تنصب على معرفة علمية سابقة تقيم عليها نظريتها العامة، فهى تختلف عنه فى البحث عن معنى وقيمة تلك المعرفة. فالفلسفة عملية نقدية لمنجزات العلم تعمل على مستوى أعمق وأبعد يتصل بنظرة كلية ونهج للحياة"<sup>(٧)</sup>.

ورغم تحيز د. صلاح قنصوه الواضح للفلسفة، إلا أنه لا يصطنع بينها وبين العلم خصومة أو شقاقاً، وإنما هو أول من يدرك أنهما فى نهاية الأمر يصبان فى المسعى الإنسانى الشريف نحو الحقيقة، ونحو تحقيق أكبر قدر من السعادة للإنسان. إن الفلسفة "لاستطيع أن تنزع عن نفسها الحق فى الحديث عما ينبغى أن يكون.. ولكن ثمة تبادل خلقى بين الفلسفة والعلم، فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تجريد عقيم"<sup>(٨)</sup>.

ويرى د. صلاح قنصوه أن الإنسان جزء من الطبيعة، لكنه يتجاوزها من خلال الثقافة وفاعليات الإبداع الإنسانى التى تتمثل وتتجسد بشكل خاص فى العلم والفن والفلسفة واللغة. فالثقافة الإنسانية هى: "العالم الإنسانى الذى اقتطعه الإنسان من الطبيعة على النحو الذى جعل الطبيعة مادة غفلا تحولها الثقافة ونشكها، وتستثمرها. وللثقافة الإنسانية، برغم تمفصل مجالاته وفاعلياتها، هدف أقصى، وأسلوب عام مشترك. فأما الهدف فهو السيطرة على الطبيعة، وأما الأسلوب فهو فرض القيمة"<sup>(٩)</sup>.

ولكل فاعلية من هذه الفاعليات الإنسانية هدفها الخاص وأسلوبها النوعى الذى من خلاله تمارس فعلها فى الواقع. فإذا كان العلم بمقدوره أن يمارس السيطرة على الطبيعة بصورة مباشرة، فإن الفن "يمتاز عنها جميعاً بأنه يمارس هذه السيطرة ليس على العالم

نفسه، بل على نموذج بديل، أو واقع مغاير، أو عالم مواز لهذا العالم أو الواقع أو الطبيعة، وهو العمل الفني نفسه. وتجتمع فى الفن أهداف الفاعليات الإنسانية جميعاً بدرجات متفاوتة، ولكن فى مواجهة عالم مصنوع مخلوق هو العمل الفني<sup>(٩)</sup>.

ويقوم العمل الفني عند د. قنصوه بعملية "ارتداد لمناطق مجهولة أو مساحات لاتجد الجراءة على اقتحامها بوعى. وقد تكون هذه المساحات وقائع أو حقائق أو مشاعر مما يتجاهلها الناس فى وعيهم اليومي المعتاد.. فالفن إذن بمثابة نوافذ على عوالم جديدة، أو هو نظرة جديدة تحطم الألفة وتخرقها، وتحول ما هو ملقى فى الطريق إلى طازج وطريف يجدر بالمراجعة والتأمل من جديد، واتخاذ موقف مختلف، ويشعل الحياة فى رماذ الاستقرار والتكرار، ويستعيد التوهج الذى أطفاه الاعتقاد، ويسلط الضياء على ما توارى من الاهتمام، وينير الداخل المعتم للأشياء والتجارب، وينشئ أو يعيد الوصلات بين نثار الوقائع والحوادث. فهو عملية مزدوجة من التفكير والتركيب. تفكير الأوضاع السابقة للوجود، وإعادة تركيبها فى عمل جديد"<sup>(١٠)</sup>.

والحق أن الفن وغيره من سائر الفاعليات الإنسانية لا يمكن أن ينمو ويزدهر إلا فى ظلال مناخ تسوده الحرية، وتنتشر فيه الديموقراطية. ومن هذا المنطلق يتحدد ويتأسس موقف د. قنصوه من التيارات الأصولية الدينية التى تحاول أن تلغى حرية الإنسان لصالح اللاهوت وتضحى بالدنيا على مذبح الآخرة، وتضع قائمة طويلة من الأوامر والنواهي والمحرمات التى تكبل حرية الإبداع، وتغتصب حق الإنسان فى التفكير أو التخيل أو الفعل. والجديد فى نقد د. قنصوه للتيارات الأصولية هو: أنه لا يمارس هذا النقد من خارج أسوار تلك التيارات، وإنما هو يتوجه إليها داخل معقلها، وعلى أرضها، وعلى هذا فهو لا يفند مزاعمهم متسلحاً بالعقل فقط، ولكن أيضاً بالنصوص الدينية والأحكام الفقهية. فهو مثلاً يدحض المسلمة الأساسية التى يؤسس عليها السلفيون مذهبهم الدينى - السياسى، وأعنى بذلك المقولة التى تزعم أن الإسلام "دين ودولة". وفى هذا السياق، وكعادته فى تحليل الألفاظ وتحديد ما بموضوعية ودقة، يبين أن كلمة دولة تعبر فى القرآن واللغة العربية عن دلالات شائعة وسلبية، فهى تشير إلى معان: التقلب والزوال والتحول من يد إلى أخرى. وينتهى د. قنصوه إلى أن أصحاب مقولة الدين والدولة لا يضيفون للإسلام أية قيمة جديدة عندما يلصقون بالإسلام هذه الكلمة، وهم فى واقع الأمر لا يستهدفون من وراء هذه المقولة سوى خدمة أغراضهم الخاصة وأهدافهم الشخصية، ألا وهى السيطرة على السلطة.

ومثلما يفند د. قنصوه مفهوم "الإسلام دين ودولة"، يفند أيضاً مفهوم "الحاكمية لله". ويذكر أن هذا المصطلح قد ظهر لأول مرة في شعار الخوارج "لا حكم إلا لله". والحاكمية في سياقها التراثي الإسلامي القديم لم تكن تعنى أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطة في الدولة، لأن كلمة حكم لم تكن تشير إلى المعنى الحديث الذي نعرفه الآن، وإنما كانت تعنى فقط "أن الله هو الذى يفصل فى كل شيء فى الأرض أو فى السماء"<sup>(١١)</sup>. واستخدام هذه الدلالة فى مجال الممارسات السياسية صرف للقضية عن معناها ومجالها العقائدى الدينى، وإقحام لها فى مجال الحياة الإنسانية المتغيرة والمتقلبة. فبإذا ما رددنا الحاكمية لله إلى الحكم السياسى، فإتينا بذلك نصفى مسوحاً من القداسة على شخصية الحاكم، ونحيله إلى إنسان إلهى معصوم من الخطأ<sup>(١٢)</sup>.

إن موقف د. قنصوه الرافض للتيارات الدينية الأصولية، وتفنيده للعديد من المفاهيم التى انتشرت فى ثقافتنا المعاصرة مثل: "الإسلام هو الحل" و"الحاكمية لله".. وغيرها من المقولات التى أحتلت مقدمة المسرح الفكرى السياسى المصرى، إنما هو دفاع عن مشروعية المجتمع المدنى الذى يصون حرية جميع الأفراد دون تمييز بين الطبقات أو الجماعات، والذى يمنح الجميع فرصاً متكافئة للتعبير عن أنفسهم، وممارسة حقهم فى الحياة والإبداع والحرية.

ولأن مشروع د. قنصوه الفكرى جوهره الإنسان، لذلك ليس مستغرباً أن تكون قضية الحرية هى القضية المحورية فى كل ما يكتبه من دراسات ومقالات، وهو يؤكد هذا المعنى بقوله: "الحرية هى قضية الإنسان فى هذا العالم، لأنها تتأسس على اختيار غاية، ومفاضلة بين وسائل لتحقيقها، وإيثار بعضها دون أخرى. ومعنى الاختيار والمفاضلة والإيثار أننا لسنا كاشياء العالم وظواهره نخضع لحتمة معينة تقهرنا على سلوك بعينه... والحرية لا تعنى التخلص من كل شيء أو الانقطاع عن التأثير والتأثير بأن شئ، بل هى القدرة على الامتلاء بالإمكانات. ودلالاتها السلبية المعروفة بالقدرة على الرفض أو السلب إنما اشيز أيضاً إلى أن ذلك الرافض لابد وأن لديه مشروع الخاص الذى يملك معرفة ما عنه، وبالتالي تكون لديه القدرة على الاختيار قبولاً أو رفضاً فيما يعرض له من تجارب تحقق مشروعه أو تعوقه. ولاتقاس الحرية إذن إلا بما يملك الإنسان من الإمكانيات"<sup>(١٣)</sup>.

إن د. صلاح قنصوه من المفكرين القلائل الذين أثروا كثيراً فى الواقع الثقافى العربى. وهو مفكر رسولى، بمعنى أنه يحمل رسالة هدفها تغيير الواقع والدفاع عن كرامة



وشرف الإنسان. وبرغم أنه يحيا بقلب الواقع المصرى - العربى، ويتفاعل ويتفاعل بقضاياها المختلفة، إلا أنه يحتفظ لنفسه دائماً بتلك المسافة الإبداعية التى تجعله يمتلك حريته ولا يتطابق أبداً مع ما هو قائم، ويرفض تماماً أن يسلم أو يستسلم لقواعد اللعبة، لعبة التصالح والمهادنة التى يمارسها معظم المثقفون، ولذلك فلم يستوعب قط فى أى مؤسسات، ولم يمثل لأى إغراءات وظل حتى هذه اللحظة فى طليعة المثقفين الراضين. وبرغم العواصف الكثيرة التى أعترضت طريقه، إلا أنه لم ينحن أبداً أمام العاصفة ومازال يردد فى عناد وأصرار وشموخ : أن الرياح إذا لم تقتلعنى فإنها تزيدنى ثباتاً.

### الهوامش

- ١-د. صلاح قنصوه : فلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢، ص ٢١.
- ٢- صلاح قنصوه: فى فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأنجلو المصرية، ٧٨٩١، ص ٩٠٢.
- ٣-المرجع السابق، ص ١٢٠.
- ٤-المرجع السابق : ص ٣١.
- ٥-المرجع السابق : ص ١٢٠.
- ٦-د. صلاح قنصوه : فلسفة العلم، ص ٣٣.
- ٧-المرجع السابق : ص ٤٣.
- ٨-د. صلاح قنصوه : أنطولوجيا الإبداع الفنى، مجلة فصول، المجلد العاشر، العددان الثالث والرابع بنهاى ١٩٩١، ص ٢٤.
- ٩-المرجع السابق : ص ٤٤.
- ١٠-المرجع السابق : ص ٤٧.
- صلاح قنصوه : الدين والفكر والسياسة، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٠١.
- ١١-المرجع السابق : ص ٦٩.
- ١٢-المرجع السابق : نفس الصفحة.

## صلاح قنصوه : الفلسفة رؤية و موقف و حوار

احمد عبد الحليم عطية(\*)

علينا ان نقدم مجموعة افتراضات تهيئ لنا إمكانية التعامل مع جهد صلاح قنصوه الفلسفي المتنوع الخصب، الذي يصعب في الحقيقة تناوله وتحليله إلا في إطار تكوين الرجل والعصر الذي قدم فيه أعماله ونظرته هو او موقفه من مجمل التغيرات الثقافية والاجتماعية لهذا العصر القلق المضطرب، الذي روج فيه للفكر الواحد والرأي الواحد والمثقف (المفكر) الواحد.

ومن هنا علينا ان نتناول جهد كل مفكر و أعماله علي مستويين : المستوي الاول تكوينه ، سواء الثقافي العام او الفلسفي المتفرد، والمستوي الثاني تفاعله، أو قل موقفه العام من تاريخه ومجتمعه. والحقيقة ان الإلمام العام بتفصيلات التكوين ، وتحليل المواقف المختلفة شي يتجاوز نطاق الدراسة الحالية<sup>(١)</sup> ، الا انه في حاجة هامة ان ينجز باعتبار ان ما قدمه صلاح قنصوه ، جزء من الفضاء الفلسفي في مصر خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتى الان .

وعلىنا أيضا تفسير توجهات كتابات صلاح قنصوه ، التي مع قنيتها النسبية مكونا أساسيا للجيل الذي نشأ في الفترة المشار اليها . وهذه الاعمال هي : فلسفة العلم، الموضوعية في العلوم الإنسانية : عرض نقدي لمناهج البحث، فلسفة العلوم الاجتماعية ، نظرية القيم في الفكر المعاصر، والمثل والواقع . الفكر والدين والسياسة وبالطابع فإن الأبحاث والدراسات المتفرقة التي نشرها ، او القاها في ندوات ومؤتمرات عربية ودولية، والتي من الصعب في هذا السياق سردها الا انها تنتمي لنفس القضايا والموضوعات التي تعرض لها في كتبه مستخدما في نفس المنهج العقلائي النقدي واللغة المتميزة التي ينفرد بها، وهي لغة موحية ، رشيقة ، مكثفة ساخرة ، حادة معا<sup>(٢)</sup> يهمننا من هذه الأبحاث والكتابات ، والتي تمثل اضافة خاصة ما يتعلق منها بالجمال والعمل الفني وما يدور حول النقد الثقافي<sup>(٣)</sup> او محاولة تفسير عزوف قنصوه عن الكتابة او قلة كتاباته النسبية يبدو وكأنه يتجاوز

(\*) استاذ الفلسفة ، آداب القاهرة

مسألة المزاج الشخصي كما سيتضح لنا ، فكثيرا ما يطلب منه المساهمة في ندوات ما أو المشاركة بدورية ما ويتكرر الطلب إليه ويتكرر الإرجاء منه ، مع مشاركته الجادة في الندوات . فهل مسألة تفضيل الشفاهية علي الكتابة ، والتي تضعه في محور أفلاطون/ دريدا يجعلنا نضع ايدينا علي معنى بلغت النظر ، ألا وهو عدم تجميد الفكر او قولبته ، واعتباره الحوار مبدا أساسيا في أعماله الفلسفية والسياسية وإذا أضفنا الي ذلك ، ملاحظة مسألة أخرى أساسية تتعلق بطبيعة الموضوعات التي يعالجها التي تبدو من عناوين كتبه ، هي خلوها تماما من أسماء الاعلام او تيارات الفلسفة ، فهي لا تحمل اسم فيلسوفا معين او تيارا فلسفي محدد ، ذلك ان صلاح قنصوه يتجه ببخسه للمجالات وللقضايا والمشكلات الفلسفية اكثر مما يتجه إلى الفلاسفة والمذاهب ، حيث تتجاوز كتاباته تاريخ الفلسفة الي الفلسفة نفسها . ويكاد ينفرد قنصوه الذي يميز في كتاباته بين المشاكل الحقيقية التي تهم الإنسان الحي في المجتمع المعاصر وبين المشاكل الزائفة التي تثار وينشغل به المثقفين لإبعادهم عن المشكلات الحقيقية<sup>(4)</sup> أقول يكاد ينفرد بتوجيه بحثه الفلسفي ودراساته العلمية نحو التفكير والتفلسف في قضايا الفلسفة وليس تاريخ الفلسفة.

ان قضايا التفلسف والتفكير عند قنصوه هي القضايا الي تتعلق بحياة ومصير الإنسان في واقعه الاجتماعي وظروفه التاريخية التي يحياها ، فهو ليس من هؤلاء الذين لا يشغلهم سوى صدور كم ضخمة من الأعمال ، تشغل الباحثين مؤقتا من اجل ان تتردد اسمائهم هنا وهناك ، ثم سرعان ما يخف هذا التردد ويتضح ان هذه الاعمال الضخمة تحتوي كل شئ ولا تحتوي علي شئ . هنا نصل الي افتراض اخر يترتب علي ما سبق وينتج عنه الا وهو ان طبيعة الفلسفة والتفلسف عند قنصوه لا يجعل منها هدف في ذاته ، علي الباحث ان يلم فيها بكل التيارات والاسماء والمصطلحات ، بل هي أداة ووسيلة ومنهج للتفكير ، ممكن ان تندرج ضمنه كل القضايا الجديرة بالمناقشة والبحث. والقضايا الجديرة بالبحث هي تلك التي تتعلق بالإنسان ، لذا كثيرا ما تتسم أعماله بتلك النزعة الإنسانية وليس المذهبية التي توجه وتلون أفكار الفيلسوف . والإنسان عند قنصوه ليس كيانا ميتافيزيقيا مجردا بل هو الكائن الحي الفاعل ، الذي يحيا في مجتمع ما متقدم أو

نامي، حر ليبرالي او شمولي يسيطر عليه الفكر الواحد وهو أيضا إنسان تاريخي يحيا في مرحلة زمنية ذات ثقافة تحدد العلاقات الاجتماعية بين البشر.

ومفهوم الثقافة مفهوم أساسي يظهر خاصة في كتابات قنصوه الأخيرة والثقافة مفهوم اجتماعي فالعلاقات الاجتماعية تحدها اطر ثقافية عامة. وعلي هذا الاساس هي سلوك الانسان في المجتمع، لذا ينشغل قنصوه بقضية أساسية هي قضية النقد الثقافي<sup>(٦)</sup>.

نحن انن بلغة سارتر امام مفكر ملتزم ، وما نقصده بالالتزام هنا ارتباط تفكير قنصوه بقضايا الإنسان الحقيقية. حيث يتوجه في كتاباته إلى الإنسان العادي البسيط في حياته اليومية<sup>(٧)</sup>.

### أولا النزعة الإنسانية واغتراب العلم .

يقترح قنصوه عنوانا لكتاباته يتجاوز به المذهبية الفلسفية والتصنيفات التقليدية، التي تقيد المفكر أو استاذ الفلسفة بتيار فلسفي غربي يكون عارضا له معبرا عنه، يرتبط به والأمثلة في أذهاننا جميعا ، والعنوان الذي يقترحه هو النزعة الإنسانية التي يندرج في إطارها موضوعه ومنهجه وموقفه الفلسفي ، فالعلم فاعلية بشريه والفلسفة موقف إنساني تجاه الوجود والمجتمع هذا العنوان هو الأرضية التي تميز كتاباته وتحدد موضوعاته، وهو يطرحها للنقاش والحوار والقبول والتفنيد. وليس كشعار لا رصيد له من قبيل التجديد في المذاهب، أو ثورة العقل. كما يفعل البعض الذين يقدمون عناوين صارخة أو قوالب جوفاء لا مضامين لها.

ان ما يقدمه قنصوه تحت هذا العنوان هو وجهة نظرية قابلة للحوار والبحث، الاتفاق والاختلاف، وهذا يعني أنها وجهة نظر مقابل آراء ومواقف فلسفية مطروحة بالفعل، فهي أيضا موقف فلسفي جادا ، لا يهمل ولا يتجاهل مواقف أخرى بل يشترك في حوار علمي معها . يسعى قنصوه في مقدمته لكتاب فلسفة العلم لتعريف معناها مقابل تصورات أخرى لها، فهي ليست مرادفة للتحليل المنطقي لقضايا العلم أو لغته، وليست بحثا في المناهج الاستقرائية أو المنطق الاستقرائي اللتان تحتوي فلسفة العلم بأسرها داخل المنطق وكتبتها فرع منه يقول: "ولا ريب

أن هذا التصور لفلسفة العلم امر مشروع ، لكنه ليس التصور الوحيد الذي ينبغي أن يكون لفلسفة العلم . كما أنه ليس أمرا يمكن إسقاطه أو إهماله من فلسفة العلم .. فالامر ببساطه اذا ما وضعنا عبارة أو مصطلح "فلسفة العلم" في تقديرنا لا يعدو ان يكون تفلسفا حول العلم ومن ثم ، فبقدر تعدد وجهات النظر الفلسفية العامة يمكن تعدد فلسفات العلم". (المتقدمة) وتتضمن الفقرة السابقة من مقدمة قنصوه دلالات متعددة وتعبر عن كثير من خصائص تفكيره فهو أولا لا يقبل التصورات السائدة في فلسفة العلم ولا يستبعداها، بل يناقشها وينقدها كما يتضح في محتوى كتابه . وهو ثانيا يقدم تصورا خاصا لا يتابع فيه هذه التصورات ، وهو ثالثا يضع تصوره مع التصورات الأخرى مؤمنا بالتعدد والاختلاف الذي يسمح بالحوار بينها .

فالمنطق ليس وحده فارس فلسفة العلم، ولكنه ايضا لا يهمل او يغفل ، فالمنطق يسري في كل شئون حياتنا وصلته بهذه الشئون لا يقل أهمية عن صلته بفلسفة العلم او مناهج البحث ، الا ان قنصوه اختط في كتابه طريقا خاصة لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية إنسانية ومؤسسة ثقافية او اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب . وهناك خطأ محوريا واحدا يجمع تفصيلات الكتاب ويضمها الي اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي إليه المؤلف ويسعى الي تأييده في كتابات اخرى.

يهدف عمل قنصوه الي هدفين :الاول التخفيف من بعض الأفكار والاراء التي صقلها طول التردد والتكرار حول العلم والثاني تخطي الأخدود العميق الذي يفصل بين العلم وسائر مجالات الثقافة الإنسانية.

يتناول قنصوه موضوعه في فصول خمسة ، الأول مدخل إلى فلسفة العلم يوضح فيه معنى وطبيعة الفلسفة ، والفلسفة العلمية وفلسفة العلم. ويتوقف في الفصل الثاني لبيان دلالات العلم المتعددة : البحث والتطبيق ، المنهج والمحتوى المعرفي ، العلم واللاعلم وغير العلم ، بينما يدور الفصل الثالث على العلم في المجتمع والتاريخ : السياق أو الوعاء الثقافي للعلم مراحل تاريخ العلم ، كيف نورخ للعلم ؟ علم الشرق القديم ، علم اليونان ، والفصل الرابع المناهج العلمية يناقش فيها الوظائف المنهجية ، الوصف ، التفسير ، التنبؤ، التحكم ، مصادرات المنهج ، الحتمية ، الحقيقية ، الموضوعية . ثم يعرض للأبنية المنهجية : الوقائع العلمية ،

المفاهيمات ، الفروض ، القوانين ، النظريات العلمية ، وأخيرا أدوات المنهج العلمي (الملاحظة والتجربة) لغة العلم (الرياضيات) ويناقش في الفصل الخامس والأخير وهو ما يهمنا بصفة خاصة أغتراب العلم ، موضحا أعراض هذا الاغتراب وكيف نقهره. ولا يختلف أغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافي من حيث افتقاد الوعي بأصل الفاعلية العلمية الضاربة بجذورها في الممارسة الإنسانية الهادفة والخاضعة لسيطرة الإنسان عليها. يقول : "لقد أفضى العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إنسانية ينشئها الإنسان إلى اغتراب العلم ، ونزعة من أصوله الحقيقية ليصير كائننا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه". (ص ٢١٧) كما يرى قنصوه . لكن بما أن الفاعلية الإنسانية في العلم ، أو في أي شئ آخر ، موصولة النمو ومتصلة بغيرها ، فلا بد أن تظل مفتوحة للتأثير بغيرها من جوانب الحياة الإنسانية ومؤدية إلى التأثير فيها (ص ٢١٨).

إن أعراض اغتراب العلم تتمثل في الخلط بين العلم وتطبيقاته ، وإساءة النظرة إلى منهجه ووقفت عند حدود نظريات معينة ، وانتهت إلى افتراض وجود ثقافتين واحدة علمية وأخرى إنسانية ولا سبيل بينهما إلى تفاهم أو تواصل .

ويرى قنصوه أن هناك فجوة بين تطبيقات العلم وغايات الفاعلية الإنسانية أو مفارقة بينهما . ولن نزول هذه المفارقة إلا إذا استطاع العلم ومعه تطبيقاته أن يجد وسيلة تصل ما بين قيم غايته وبين قيم غاية الفاعلية الإنسانية (٢٣٧) . ويحدد للاستغفال بفلسفة العلم شرطين وهما في نظري أساسين للتعامل ليس فقط مع فلسفة العلم ولكن أيضا مع كتابات قنصوه نفسه : الأول هو أن يكون المشتغل بها واعيا بالتزامه بمنظور فلسفي يختاره فلسفي يختاره ويؤثره علي غيره ... فلا مكان للحيدة الفلسفية إزاء ما يطرح من قضايا أو مواقف . والشرط الثاني هو أن يكون المشتغل بفلسفة العلم مدركا بأن العلم هو موضوع بحثه الفلسفي ومادته الخام التي يصوغها ويشكلها فلسفيا ، أي أن يكون متابعاً وقارناً متفهما لما يدور في العلم عارفا بأهم نظرياته ومفهوماته (ص ١٢) .

ويتضح توفر هذين الشرطين ليس فيما قدمه قنصوه من جهد في هذا العمل<sup>(٨)</sup> لكن في كتاباته المختلفة ، ونخص بالذكر منها ثلاثة أعمال هي : الموضوعية في العلوم الإنسانية ، فلسفة العلوم الاجتماعية ، نظرية القيم في الفكر

المعاصر . وسنخصص هذه الفقرة للكتاب الاول الذي يقدم إسهام قنصوه وموقفه من طبيعة العلوم الإنسانية مما يؤكد نزعتة الفلسفية الإنسانية.

ثانيا: الموضوعية في العلوم الإنسانية ومشاركة الغير.

وهو محاولة تسعى الي احتواء الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية ، الذي يبدو في النوعية المتفردة لموضوعها من جهة وفي العلاقة المتميزة بين الباحث وموضوعه من جهة أخرى . وإذا كان الاسم الذي يطلق علي هذه العلوم يختلف ويتعدد بين : العلوم الاجتماعية ، العلوم الثقافية والعلوم السلوكية والعلوم العقلية او الروحية او المعنوية، فإن قنصوه يفضل في هذا العمل استخدام مصطلح "العلوم الإنسانية" لكونه يتسع لكل العلوم التي تبحث في الإنسان . كما انه، وهذا هو المهم، يصلح مظلة مشتركة تضم تحتها او تفرض الحوار بين جوانب النزاع التقليدي في فلسفة العلم بين أصحاب النزعة الطبيعية وأنصار النزعة الإنسانية كما انها تفسح الطريق كما يري أمام تعقب الآثار والمتضمنات الفلسفية والأيدولوجية فيها، خاصة تلك التصورات المختلفة عن الانسان والطبيعة الإنسانية وغيرها من امور .

ان قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية هي قضية تأسيس المشروع العلمي من حيث تصور طبيعته وامكان قيامه ، وطرق تحقيقه ، ويقول قنصوه : "لقد حملنا هذا علي ان نخطو داخل العلوم الإنسانية لنعرف كيف يحاول الباحثون تحقيق المشروع العلمي في العلوم الإنسانية عن طريق ما يمكن أن يحظى باتفاقهم ويخضع لمراجعتهم وتبثتهم". وهو يري ان الاتفاق بينهم لا بد وان يكون قائما علي اتفاق واشتراك في كل مقومات المشروع العلمي وشروطه فلا يرتهن استخلاص النتائج وصوغ التعميمات بعقريية الباحث وحدها او إلهامه ، أو انضوائه تحت مذهب فلسفي معين.

ويتكون هذا العمل من فصول خمس. يتوقف الاول عند مشكلة العلوم الإنسانية محددا مكاتنها من ثقافة العصر، والتحديات التي تواجه بها ، ثم الموضوعية باعتبارها مشكلة هذه العلوم. وتتناول الفصول الثلاثة الثاني والثالث والرابع علي التوالي: الموضوعية من الخارج "الواقعة" خاصة عند دوركيم والوضعية مع تحليل ونقد هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل "الماهية" خاصة

عند "دلناي وماكس فيبر وهوسرل والمنهج الفينومينولوجي في علم النفس عند سارتر وفي الاجتماع عند شوتسر مع نقد وتحليل هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل والخارج (البنية اللاواعية والبنية العميقة) في بنيوية شتراوس وسوسيومترية مورينو مع نقد وتحليل حتي يخلص في الفصل الخامس والاخير الي موضوعية العلوم الانسانية . حيث يحدد لنا وضع المشكلة "التمييز في العلم بين السياقات الثقافية والمحتوي المعرفي ويقدم اقتراح بالحل "التفسير والتنبؤ بين الواحدة الوقائية والموقف الكلي".

وفي ختام دراسته يري قنصوه ان علم الإنسان والمجتمع تعاوننا علي ان نري العلم في سياق اوضاع الحاضر ومشكلاته وفي ضوء المستقبل الممكن تحقيقه كذلك. فهي تكشف دلالة او أهمية الحركات والمطالب الاجتماعية واتجاهها . وهي كما يمكن ان نستنتج التي تنقلنا الي مجال القيم الإنسانية والمواقف السياسية ، لكونها تبحث في الإنسان في واقعه الاجتماعي والتاريخي وتجنبنا الوقوع في الوهم وتميز الحقيقي من الزائف في الغايات الإنسانية . لقد نشأت مأساة الإنسان في اغلب الأحيان عن "نجاحه" في تحقيق ما توهم أنه اهدافه، وغاياته، والعلوم الإنسانية التي في وسعها أن تميز نصيب الوهم او الحقيقة من تلك العناصر المؤلفة من طالب والحاجات الفردية والاجتماعية ، وتهيئ لنا بذلك التحرر والقوة متى ظهرت زيف اهداف معينه او استحالتها<sup>(٩)</sup> ، متى عينت لنا المنهج الملام الذي نرى به غيرها. استمع إليه في هذه السطور التي بنقلنا خلالها من فلسفة العلوم الإنسانية الي قيم الفاعلية الإنسانية يقول: "الموضوعية مهما تعددت تعريفاتها لن تكون في نهاية الأمر سوى سعيًا لمشاركة الغير، وتهينة الظروف لمشاركة في المعرفة والإجماع علي الحكم بتأمين مسافات متكافئة بين الباحثين بالنسبة لموضوع البحث . فهي أنن قيمة إنسانية رفيعة تطوع ما هو ذاتي ليتحول ملكًا للجميع . فهناك ما يمكن ان يتحدث به كل منا للآخر وان يتضافر معه علي تحقيقه." ص ٢٣٨.

### ثالثًا: الفاعلية الإنسانية والمسئولية الأخلاقية.

قدم قنصوه الذي يعد من المتخصصين القلائل أصحاب الروى الخاصة في فلسفة القيم نظرة خاصة. وقد أشرنا منذ أكثر من عشر سنوات في الفصل الذي



خصصنا عنه في بحثنا "توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية" إلى نزعة الفلسفية التي أطلق عليها الفاعلية الإنسانية<sup>(١٠)</sup>، والحقيقة أن الجراءة التي يعالج بها نظرية القيم ترجع إلى تحديده مجال دراسة القيم ، التي أصبحت شائعة يتحدث فيها من شاء موجهة نقده إلى هؤلاء من خلال لغته ، التي ألمحنا إليها في صدر هذا البحث وإليك نموذجا منها يقول : "ربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم ذبوعا وانتشارا هو ما الفناء في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاه .. ويعتمد هذا الأسلوب السائد على إشعال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في الجو كالألعاب النارية .. وتقتضي بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن يدوي ويخفت مع إسدال الستار"<sup>(١١)</sup>.

ويرجع ذلك إلى الخلط بين مجالين الأول هو مجال "الممارسة" اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية ، أما المجال الثاني فهو مجال "الدراسة" حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو يفصل البحث في طبيعتها وأنماطها ومصادرها.

وإذا كان قنصوه قد أختار المجال الثاني للحديث عن القيم ، فهو يميز بين طريقتين أو اتجاهين للنظر فيها ويستبعدهما لعجزهما عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة ، الاتجاه الأول هو الذي يحلق بعيدا في سموات مثالية عازلا القيمة عما يدنسها من أصول مادية واقعية . على حين يقف الاتجاه الثاني على الطرف المقابل معتبرا القيم إنعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وهو يقترح وضعاً جديدا لمشكلة القيم يفتح الطريق لها أمام حل لمسائلها من "منظور إنساني" شامل . ولا يجعل هذا التصور المقترح من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني أو خصيصة من خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان وأسلوب فاعليته معا مطبقا هذا التصور على الدين والفن والفلسفة.

وعلى امتداد فصول ثلاثة يتناول "مشكلة القيم" في الفصل الأول محددا مكانتها في عصرنا الراهن مناقشا مسائل أربع هي : ميلاد نظرية القيمة ، القيمة بين الإنكار والأقرار ، مكانة القيمة من المذهب الفلسفي ، مسائل القيمة ومباحثها .

لنتوقف عند هذه الفقرة التي يستشهد بها من الفيلسوف الأمريكي "رالف بارتون بيرى" الذي يرى في كتابه "النظرية العامة للقيمة" توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعية والقيمة ، وهو موقف أظنه يعبر بدقة عن رؤية قنصوه نفسه ، حيث لم يعد للإنسان ملاذ ينزع إليه بعيدا عن معترك الحياة نافضا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الإنسان والتوسع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه" (ص ١٣) (١٢) ذلك هو موقف فلسفة العصر التي تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الإنسان على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم وينطلق مما هو كائن متجاوزا إياه ومتطلعا إلى "ما ينبغي أن يكون" لمستقبل الإنسان" (ص ١٧)

وكما رفض موقف الوضعية المنطقية من احتكار فلسفة العلم برفض رفضها للقيم والفلسفة تحت دعوى مبدأ التحقيق ، الذي يرى فيه تعبيرا عما ينبغي أن يكون . فهناك في موقف الوضعيين المناطق وفي قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره وهو يظهر ذلك على النحو التالي: "ينبغي علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا، هو ما يمكن التحقق منه" فإينما تولوا فثم ما ينبغي أن يكون. (ص ٣٤) وبعد أن ينتهي من بيان تهافت الموقف الوضعي يخصص الفصل الثاني لموقف القيمة وهي: المواقف الطبيعية، المواقف المثالية ، المواقف البرجماتية ، المواقف الوجودية.

يظهر موقف قنصوه من تحليله التمهيدي لتصنيفات مواقف القيمة ورفضه لتصنيف ريمون روييه في كتاب فلسفة القيمة وبيادر إلى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بما له من فاعلية تسعى إلى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، يقول : ومن ثم فنحن لا نقر روييه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لأنهما بلا ريب يفترضان معا وجود إنسان فاعل تقع عليه تبعه التقويم" (ص ٦٣) .

وتشتمل المواقف الطبيعية التي يعرض لها : (أ) المواقف البيولوجية عند هاتز درايش والنجتون (ب) والسيكولوجية عند كل من : مايونج واهرتفلس وشبرانجر ومكدوجل وفرويد وعلم النفس الاجتماعي و (ج) المواقف الاجتماعية الفرنسية دوركايم وليفي بريل والأمريكية عند زنايكى ، بيكر ، بارسونز ، كاتن. (د) المواقف

الاقتصادية (الماركسية). بينما يفصل المواقف المثالية عند : كاتط وكاسيرر، ماكنزي ، جود ، هارتمان، لافيل ، والمثالية المعدلة عند توفيق الطويل . ويعرض لكل من شيللر وديوي ممثلين للمواقف البرجماتية ونيشيه وسارتر المواقف الوجودية.

ويبدو أن تتويج قنصوه هذه المواقف بالحديث عن سارتر له دلالة ، فكلاهما يرفض التسليم بالأمر الواقع ويتطلع دائما إلى المستقبل من خلال اعترافهما بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله والدعوة إلى ممارسة الإنسان لفاعليته للطو على حاضره فالإنسان عند سارتر كما كتب قنصوه يضع وجوده بقذف نفسه إلى المستقبل (ص ١٦) والوجودية عند سارتر هي وحدها التي اتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الإنسان بمقتضى حريته وكونه واعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط، بل يوجد كعلاقة معه. وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس إليه ، خالقا القيمة باختياره له والتزامه بها (ص ١٧٧).

بموقف سارتر ينتهي الفصل الثاني عن مواقف القيمة ويبدأ الفصل الثالث بموقف قنصوه ، الذي يقدم لنا نظرتة للقيم باعتبارها فاعلية إنسانية بعد نقده للمواقف السابقة.

ونستطيع من الإشارات السابقة المتعددة - التي يحدد فيها قنصوه تصوره لفلسفة العلم ، وفهمه لمعنى الموضوعية في العلوم الإنسانية - حضورا مكثفا للإنسان وفاعليته، وإذا أضفنا إلى ذلك تحمسه لتأكيد سارتر على الحرية والالتزام وفهمه للأخلاق والقيمة ، فإننا نتبين معنى الفاعلية القيمية التي يدعو إليها فهي عنده إبداع إنساني يقول: "ويقتضي التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه والعالم . وإذا كان الفعل على غير مثال سابق، فلا بد أن يكون "إبداعا" ومن ثم تكون الفاعلية الإنسانية من ذلك الوجه فاعلية إبداعية، ولكن دون أن تعني أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها، محكومة باتصالها واستمرارها . (ص ٢٠٠)

ويعني تواصل الفاعلية الإنسانية ، عند قنصوه أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والأشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذي نشأت فيه ، وليست بمعزل

عنه كما يعني اتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هي عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد . فهي ليست إذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الإنسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود إنسانية وطابعه.

فالقيمة أو الفاعلية القيمة ، ليست جانباً بعينه من جوانب الإنسان ، أو مجالاً من مجالات نشاطه ، لأنه لا سبيل إلى فصلها عن الفاعلية الإنسانية في كافة موافقها . وقد عرفنا مكانة الفاعلية الإنسانية من العالم ، ورأينا كيف تتفصل عنه لتتجاوز ما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمة تتجاوز ما هو كائن لتتطلع إلى ما ينبغي أن يكون وفي ذلك يقوم جوهرها. <sup>(١٣)</sup> وهذا ما ينطبق أيضاً على الرؤية الجمالية التي ترتبط عنده بالقيمة وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

#### رابعا : أنطولوجيا الابداع والرؤية الفنية .

يقدم قنصوه في كتاباته الجمالية موقفا فلسفيا مثمنا نجد في أعماله المختلفة وي طرح نظراته للنقاش مقابل آراء أخرى فلا مكان كما يقول للحياد الفلسفي إزاء ما يطرح في ساحة الفن من قضايا أو مواقف. وما يقدمه هو مزيد من الإثبات والتفصيل لقضية مطروحة في علم الجمال، هي أن الفن أسلوب ومستوى من الوجود وليس شكلا من أشكال الوعي (مجلة فصول ٣٨) والجمال الذي يقصده ليس شيئا سابقا أو مستقلا عن الفن.

يرى قنصوه أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب بل ثمة مستويان آخران ينتسبان إليها دون أن يكون أي منهما عملا فنيا أو لاهما هو الطابع الفني الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة في الدين والعمل والفلسفة والعمل وهو سمة غالبية على كل فاعليات الإنسان بل هو (علامة على رفعة قدرها) (ص ٣٩) وثانيهما هو النسيج الفني كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة على سبيل الحصر .

يبين قنصوه أهمية الخيال باعتباره المسافة بين الإنسان والطبيعة "لا بد أن نفترض (الخيال) لكي نفهم كيف تغيرت الطبيعة وما تزال تتغير بفعل الإنسان، أن أحداث التغير يستلزم أو يفترض نوعا من الانفصال أو المسافة أو البعد بين الفاعل

وموضوع الفعل أي بين الإنسان والطبيعة.. هذا المستوى المفترض هو ما نطلق عليه "الخيال". وأهمية الخيال عند قنصوه مثلما عند سارتر تتمثل في إدراك أو تصور للغائب عن الإدراك الواقعي، لأنه في نهاية الأمر تصور للغاية محققة برغم أنها لم تحقق بعد. أنه يعيد تشكيل الواقع<sup>(١٤)</sup>، نتوقف عند فقرتين توضحان ذلك يقول في الأولى : "فالخيال هو الذي يخترق عتمة الأشياء أو غلظتها وضرورتها وجمودها على ماهيات ثابتة ليذروها ، ويعتجنها ، ويلوكها ، ليصوغ منها شيئا جديدا يحقق به أهداف الإنسان ومطالبه . فهو إذن مهاد الإبداع ، بل إن الخيال أيضا بمثابة استحضار للغائب ، أي يجعل الغائب حاضرا، وهو منتج اللغة وكل أدوات الاتصال الإنساني. ( مجلة فصول ص ٢٣ )

ويزيد الأمر توضيحا في الفقرة الثانية في نفس الموضع بقوله: "والخيال على هذا الوجه يبرز إلى الضوء الإمكانيات المتشابهة داخل نسيج الوجود الفعلي ، كما يتكشف فيها، مع ما يتعارض مع الأوضاع القائمة ويحررها من أسرها ، محطما الحواجز بين المثال والواقع ، ومقدما بذلك الشروط الضرورية لكل أنواع النقد ، المفضية إلى إحداث التغيير الفعلي في نهاية الشوط".

ويظهر موقف قنصوه الجمالي ، الذي يتفق وموقفه الفلسفي العام بصورة أكثر تحديدا في بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة" يهنا هنا بيان تحديده للرؤية الفنية التي هي عنده قدرة الفنان على الإحساس والشعور بقبالية العالم للتحويل والتشكل يقول : "لا يشرع الفنان أو الأديب في عمله إلا إذا استغرق بكلية ، بدرجات متفاوتة بين الفنانين والأدباء ، في رؤية فنية للعالم أو الواقع أو لجانب منهما . وهي التي تميز موهبة الفنان عن قدرات المتخصصين ومهاراتهم في المجالات الإنسانية الأخرى ، وتفرقه عما سواه . وهي بإيجاز ، قدرة الفنان على الإحساس أو الشعور بقبالية العالم ، والواقع ، والوجود للتحويل والتشكل والتبديل بالنسبة إليه"

ويضيف موضحا دور الانفعال في هذه الرؤية بأن الفن أو الأديب لا يحقق أهداف سائر الفاعليات الإنسانية ، بدرجاتها ، ومستوياتها المتفاوتة ، بذاته ، وبمقتضى مكوناته وعناصره المؤلفة للعمل الفني أو الأدبي ، بل عبر ما يثيره من انفعالات المتلقي التي تقرر بتلك الأهداف ، إما باعثا على تحقيقها ، أو توهمها

بإنجازها ، أو محبطا الأمل في بلوغها ، إلى غير ذلك من مشاعر ، بحسب كل عمل فني أو أدبي على حدة .

فالانفعال عنده - هو حصيلة العمل الفني أو الأدبي الرئيسية . وهذا ليس أمرا قليل الشأن ، كما يرى لأن الانفعال هو التعبير الإنساني عن كل ما يبلغه الإنسان أو ينجزه . وهو المعادل الإنساني المباشر لأية ممارسة . والعلامة المميزة لعمقها أو عظمها أو تفاهتها ، لأنه النتيجة المعطاة للتجارب الإنسانية في كل الأحوال ، التي لا يمكن حجبها أو الاستغناء عنها ، استبدال غيرها بها . وما يلبث أن يتحول الإنفعال إلى ما يؤثر لدى المتلقي ، يفضي بدوره إلى استجابة تؤدي بالتالي إلى موقف من العالم يمتد ليشمل مجالات نوعية عديدة بقدر خصوبة العمل وثرائه .<sup>(١٥)</sup>

#### خامسا : النقد الثقافي : الدين ، الفكر والسياسة .

النقد الثقافي مصطلح حديث جدا ، ولم يقدر له الذبوع أخيرا إلا بمقدم المتغيرات والعوامل التي أدت إلى العولمة وما بعد الحداثة . فلا يعد نتيجة لهما بقدر ما هو شريك ينبع من نفس المصادر ، وينتسب إلى ذات المناخ . وهو كما كتب صلاح قنصوه ليس منهجا بين مناهج أخرى ، أو مذهباً أو نظرية . كما أنه ليس فرعاً أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها . بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية . ويعني النص هنا كل ممارسة قولاً أو فعلاً ، تولد معنى أو دلالة .

"فالجديد في النقد الثقافي هو رفع الحواجز بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعاً إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية . ومن ثم ينكر النقد الثقافي التفرقة التقليدية المألوفة بين القاعدة (البناء التحتي) والبناء الفوقي ، وكذلك التمييز بين المادي والروحي . فالثقافة "اسم جمع" يصدق على أمور متباينة تضمها تسمية واحدة ."<sup>(١٦)</sup>

يميز قنصوه بين العولمة والنظام العالمي الجديد . اللذان نخلط بينهما ونجعل منهما شيئا واحداً . فمصطلح النظام العالمي الجديد يعود إلى الرئيس "بوش" الأب بعد أن فرغ من تلقيب النظام العراقي في حرب الخليج الثانية ، وخلو المسرح السياسي من الشرير السوفيتي . وكلمة نظام Order التي استخدمت تعني أيضا

الترتيب ، والأمر ، فهنا يشير الترتيب بين الدول إلى مركز وأطراف . كما يعني الأمر هيمنة دولة ما على أخريات.

ويميز للعولمة وجهين ، الأول هو الاقتصادي وما يتبعه سياسيا ، والثاني ثقافي ، فأما الوجه الأول فيرى أنه لم ينجز مهامه بعد ، التي تتمثل في سيادة الشركات المتعدية الجنسية ، وليس المتعددة الجنسية ، وهذا من شأنه ، إذا ما تم ، أن يؤدي إلى تحولات فادحة في دور الشركات والمصالح القومية ، فضلا عن مؤسسات الدولة الراهنة .

أما الجانب الثقافي - كما نلاحظ - فقد كان حظه موفورا بما حققته الأدوات العلمية التكنولوجية من تغيير بالغ الخطر في قنوات التواصل والتداول بين الأفراد حيث أوشكت على نسف المسافات بين أطراف العالم .. ، ومن ثم أوشك الإنسان على قهر فاصل الزمن وبعد المكان كما تبدي بعض آثاره في السموات المفتوحة ، والتعامل مع برامج الكمبيوتر ، والانترنت على سبيل المثال.

ويتوقف قصوه عند العلوم الاجتماعية وما بعد الحداثة موضحا أن علم النفس وعلم الاجتماع والاثروبولوجيا كانت أشد فروع العلوم الاجتماعية تأثرا بالعولمة وما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، ويفصح علم النفس عن ذلك التأثير في مجالين ، في الفروع العلمية الجديدة التي توصف بأنها ثقافية، علم النفس الثقافي، و عبر الثقافي (أو التبادل الثقافي) الذي يستند إلى علم نفس الشعوب، وعلم النفس البين ثقافي ، وكذلك علم النفس الأنثروبولوجي ، والأنثروبولوجيا المقارنة . وتتفق هذه الفروع جميعا على أن الثقافة مكون رئيسي في فهم السلوك الإنساني .

والمجال الثاني لعلم النفس هو نظرية الشخص ، أو الذات . ويشير إلى ظهور نظريات جديدة تماما في هذه الصدد ، انقلبت على المفهوم التقليدي، الذي كان يجعل منهما هوية وذاتا مكنتية بذاتها على نحو ما تكون متجانسة داخليا ، ومتميزة عن غيرها خارجيا. فلقد كان هذا امتداد وتطبيقا لفكر النزعة الإنسانية المتمثلة في "الأنا" الديكارتية ، والفكر الفردي النزعة .

ولأننا في مرحلة انقشاع الأوهام فقد أنصرفنا عن تشييد صروح من المذاهب أو النظريات الكبرى. كما كان الحال سابقا ويرى أنه ليس في مقدورنا، إن أثرنا الأمة والمصارحة إلا أن نغرس أوتادنا بثقة وثبات في تلك الأرض الزلقة بما يتيسر لنا من النقد الثقافي. (١٧)

ويمثل كتاب قنصوه الأخير "الدين والفكر والسياسة" (القاهرة ٢٠٠٣) إسهامه في القضايا العامة. حيث يناقش قضية تشتت الانتماء، قضية الحرية والانقسام الثقافي الراهن، الابداع والارهاب، الدين والإنسان، العلمانية، الدين والفن، الدين والعلم. صدام الحضارات ومفهوم الغرب، التراث المستعار وصدلم الحضارات وغيرها.

وهو عمل يحتاج إلى معالجة مستفيضة قادمة، وهو في تصورنا يمثل همزة الوصل، التي يحققها قنصوه ببراعة بين قيم العلم وقيم الفاعلية الإنسانية. أنه يهدف كما كتب في بدايته إلى أن ينتقل من سماء التجريد والتراشق بالالفاظ إلى أرض الممارسة الاجتماعية والسياسية وذلك عن طريق الحوار وليس المونولوج الذي يسود بيننا اليوم والحوار يشترط التبادل والتفاعل بين الآراء والمواقف (ص ١٠).

### الهوامش

- (١) راجع صلاح قنصوه: التكوين، مجلة الهلال، القاهرة، ١٩٩٩ العدد ١٢
- (٢) نشر إلى هذا الأسلوب المتميز الذي يختص به حديث قنصوه وكتابه، يمكن أن نرجع على سبيل المقدمة إلى مقدمة كتابه عن نظرية القيم في الفكر المعاصر.
- (٣) نشر على وجه الخصوص إلى دراسته: أنطولوجيا العمل الفني، مجلة فصول، القاهرة العدد وكذلك بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة، ضمن أعمال مؤتمر.
- وعن النقد الثقافي بحثه في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية ومركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة ديسمبر ٢٠٠٤ ودرسته ماذا نقصد بالنقد الثقافي، مجلة الهلال إبريل ٢٠٠٣.
- (٤) نجيل على سبيل المثال إلى كتابه: الواقع والمثال مساهمة في نقد العقل المصري في الثمانينات، العربية للدراسات والنشر، القاهرة (١٩٨٦) والدين والفكر والسياسة، دار الكلمة، القاهرة ٢٠٠٣ الذي يحسب على الكتاب السابق ويضيف إليه دراسات عدة.



(٥) يقوّن

(٦)

(٧)

(٨) أنظر صلاح قصوة : فلسفة العلم ، دار قباء القاهرة ٢٠٠٢ ، المقدمة .

(٩) أنظر حاكليّن روس : الفكر الأخلاقي الجديد

(١٠) أحمد عبد الحليم عطية : الكتاب التذكاري عن توفيق الطويل ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٩٥

وكذلك النظرية العامة للقيمة ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٣ ص ٣٢٥-٣٣١

(١١) صلاح قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير ، بيروت ، المقدمة.

(١٢) أنظر دراستنا القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة

.١٩٨٨

(١٣) قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ص ٢٠٤

(١٤) راجع كتاب سارتر حول :

(١٥) صلاح قنصوه: الخاصة الفنية للأدب وقضايا المعرفة، اعمال مؤتمري، ص ٨-٩

(١٦) صلاح قنصوه : ماذا نقصد بالنقد الثقافي، الهلال ، القاهرة ، إبريل ٢٠٠٣ ص ١٢٠

(١٧) الموضوع السابق ص ١٢٤

(١٨) صلاح قنصوه : الدين الفكر السياسة ، ص ١٠

## صلاح قنصوه السياسي ليبرالي في ضيافة اليسار

ياسر قنصوه (\*)

كثيرون ممن يصنفون "صلاح قنصوه" سياسياً في خانة اليسار (الاشتراكي) يعسّطون أمامهم خريطة التصنيف (البالية) ويشيرون على الاسم المدرج (سلفاً) و يصيحون في ثقة المتيقن مما يقول : إن موقعة السياسي هنا ، أى مدون على قائمة رسمية معتمدة من الجهات المعنية بالموقع السياسي للمثقف ! و قد أخذت آلة التصنيف العقائدي منذ ثورة يوليو ١٩٥٢ ، في نموها المتزايد حتى استحسنت ظاهرة تثير التعليقات الساخرة من عينة : فوزية البرجوازية - قصة أحمد رجب - و شحاته الرجعي ، و عبد السميع التقدمي ..... الخ ، ووصل الأمر إلى آخر حدود الهزل مع شخص يختلف مع آخر في أمر ما فيصفه \_ أو يعبه ضمن كافة ألوان السباب - أنه شيوعي ! أو إمبريالي ! و تجئ السلسلة العربية الشهيرة شهادة على مآل الحال السياسي لدينا ، فنزيدنا معرفة بمصطلحات : الاستسلامي ، الانهزامي ، التصفوي ، باع القضية ، أى قضية ! ... الخ في مقابل النهضوي ، الطليعي ، الثوري ، القومي ، العروبي ... الخ وحتى يومنا هذا تعمل آلة التصنيف بكفاءة تحسد عليها وللحق لم يستعمل التصنيف بالصورة "المكارثية" الصريحة : من ليس معنا فهو عدونا ، بل استخدم في عالمنا العربي على نحو مخلف : من ليس معنا يجوز تصنيفه أياً كان نوعه !

و قد شاعت الظروف أن يعايش صلاح قنصوه في صدر شبابه مرحلة المد الاشتراكي ليس في مصر وحدها ، بل في كثير من بلدان العالم الثالث ، حتى في أوروبا ذاتها و قد اجتاحت هذا المد أوساط المثقفين و فرض وصايته عليهم ومع ذلك كان ( الوضع ) في مصر يبدو خاصاً و غريباً في آن ، إذ أنه في الوقت الذي تمارس فيه الاشتراكية أو ما يسمى بالاشتراكية الدولة ، كان الاشتراكيون بمختلف طوائفهم

---

\*مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب طنطا .

ينزلون (ضيوفا) على المعتقلات. "و عندما تخرجت في الآداب (١٩٥٧) أصابني الدور في التجنيد، وقضيت عاماً ونصف فقبض علىّ في نهايتها، وقضيت عامين بالمعتقل تحت فئة المشتبه فيهم" <sup>(١)</sup> كان "صلاح" المشتبه فيه (كيساري) في معتقل الدولة (الاشتراكية)، و يطلق ساخراً من فكرة "التأميم"، و هي إحدى آليات العمل الاشتراكي: "و قد شمل التأميم الحوار حول الحرية والعدل وغيرهما، لأن الحوار ليس من حق الأفراد، فهو ليس ملكية فردية خاصة، بل لابد من تدخل الدولة..... لاستخدامه على الوجه الأفضل، ومن ثم لم تقنع السلطة بتأميم المرافق فحسب بل جاوزتها إلى تأميم الفكر والسلوك، بل أن السلطة وأجهزة إعلامها جعلت من مهامها تحديد أو تضيق مواصفات أو شروط الانتماء إلى الوطن بحسب قراراتها المتعارضة فيما يتصل بالسياسة الخارجية أو الداخلية على السواء " فالاشتراكي الوجدوي "وفقاً لمواصفات محددة هو الوطني في زمن، وكذلك "المصري صاحب السبعة آلاف سنة حضارة والمرتبطة بالعالم الحر" هو الوطني الوحيد في زمن آخر" <sup>(٢)</sup> وقد يبدو التصور أو الرأي السابق مدخلاً مناسباً للحديث عن ليبرالي يؤمن بحرية التعبير، و لديه رغبة مؤكدة في مناقشة قضية الحرية بمعنى يختلف عن نمط الحرية المصرح به في عالمنا العربي، أو حرية إلقاء المونولوج الخاص. " فلكل حرّيته في استخدام المفهوم على الوجه الذي يلائمه " <sup>(٣)</sup> إن صلاح (رجل المنهج) ينبه إلى تلك النتيجة المروعة لذلك التواطؤ القائم في تعددية الاستخدام للمفهوم الواحد للتعبير عن وجهات نظر خاصة، في ظل اتفاق ضمني يتيح للجميع التلاعب بالمفهوم و لذا لن نستغرب أن تقوده "فوضى" التوظيف الحر للمفهوم الواحد إلى نقد المجتمع الرأسمالي "إذ يجد الفرد نفسه محاصراً بالفكرة أو السلعة عن طريق الإغراء بها، ثم الدعوة إليها، ثم التعويد عليها" <sup>(٤)</sup> إنه يشير هنا إلى أكنوبية "الاختيار الحر" من بين بدائل محددة هي كل ما بطرحة السوق، و بالتالي فإن ما تتصوره اختيارك الحر لا يعدو كونه ذلك المنتج الذي تدفع إليه كعميل أو زبون تحت وابل من الإعلانات المغرية.

و في المقابل يبدو "صلاح" إعجابه بالإعلام في المجتمعات الاشتراكية، " إذ لم تعد ملكية الإذاعة والتلفزيون ملكية خاصة، و بالتالي لا يأتي الربح في مقدمة أهدافها أو مجرد الترفيه و السطحية و الإثارة أو مقاومة التغير الإجتماعي لحساب

أهداف خاصة لفئات أو طبقات معينة، بل هناك أيولوجية شاملة تربط بين خطة الدولة وبين أوسع فئات المجتمع هي التي تتبناها الإذاعة و التلفزيون ، و كل وسائل الاتصال الرسمية و غير الرسمية، وبذلك يكون الإعلام في المجتمعات الاشتراكية إعلاماً مخططاً ، متكاملأ إيجابياً يستهدف تغييراً عميقاً ، ومخططاً بدوره، أو هكذا ينبغي أن يكون " (\*)

وقد يتوقف أحد المغرمين بالتصنيف في عالمنا العربي عند حدود هذا الإعجاب ، و يعن في ثقة : أنه اشتراكي ولا ريب ! وقد يضيف من عنديته : بل اشتراكي حالم أو طوباوي ! لكن بوسعنا مراجعة هذه المسألة بالإشارة إلى تصوره للماركسية كأحد الروافد الأساسية للاشتراكية إذ يقول : "و من الغريب أن الماركسية تترد إلى ضرب من النزعة المثالية عندما تضيف على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليها كل القيم التقليدية ، و كأنها تجسّد لها، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هي التي تحمل تبعه نقل المجتمع إلى المرحلة التالية ، و شأنها شأن كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هي التي تحقق القيم المثالية ... و كأن الإنسانيّة قد بلغت خاتمة المطاف ، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التي تبني منها مدنهم الفاضلة" (٦) و لنأمل تلك العبارة عند "صلاح قصصه" "و كأن الإنسانيّة قد بلغت خاتمة المطاف ومتى انتهينا من تأمل فاحص ، يمكننا أن نطالع رؤية نهائية التاريخ لدى كاتط في مقاله الذي كتبه عام ١٧٨٤ بعنوان (محاولة لكتابة تاريخ عالمي من وجهة نظر عالمية) .... وأن المتأخرين وحدهم هم الذين سيكون من حظهم أن يسكنوا ذلك البناء الذي عملت على تشييده سلسلة طويلة من أسلافهم (من غير أن يقصدوا إلى هذا حقاً) دون أن يستطيعوا المشاركة في تلك السعادة التي أعددوها " (٧) و متى خلصنا من قراءة واعية لما سجله كاتط، يمكننا التحول إلى قراءة معاصرة لرؤية " فوكوياما " عن نهاية التاريخ " ... والسؤال الذي ينبغي أن يجيب التاريخ العالمي عنه هو : ما إذا كان بوسعنا متى أخذنا في الاعتبار كافة المجتمعات وكافة العصور أن نتبين سبباً يدعونا إلى توقع حدوث تقدم عام للبشرية صوب حكومة جمهورية ، أي صوب ما نسميه اليوم بالديمقراطية الليبرالية" (٨) وبالمضي الذي قصده "صلاح قصصه" في رؤيته للماركسية ، فإن ذلك قد يعنى لنا اليوم أنه قد يضع الماركسية

وكقط الليبرالى (الكلاسيكى) ، وفوكاياما الليبرالى (الجديد) فى سلة واحدة . ولذا نجد أنفسنا فى رحلة بحث مجهدة عن إجابة لسؤال ، يثير حيرتنا ، ويطيح بما تبقى من ثقة فى التصنيف (الجاهز) ليودعنا خائبين المسعى فى قبضة (الأرق) الفكرى الملزم لإعادة السؤال :

### ما موقف صلاح فنصوه السياسى ؟

يقول الفيلسوف الإنجليزى الليبرالى "برتراند رسل" : إن الفيلسوف الليبرالى لا يقول هذا حق ، بل فى مثل هذه الظروف ، يبدو لى أن هذا الراى أصح من غيره<sup>(٩)</sup> . إذن كان " راسل " يدرك جيدا أنه لا يمكننا الحديث عن ليبرالية مكتملة البناء ، متعينة الإبتائى ، محددة السمات . كما أنه لا يوجد غط فردى معين يمكن أن يمثل طبعا مميزا لليبرالية . "فقد كانت الليبرالية بأشكالها المتنوعة موقفا عقلانيا قبل أن تصبح غرضا نظريا واعيا بذاته ، فهى فى مجملها تاريخ الكشف عن العديد من الاحترافات ، والتحويلات الفكرية ، فعلى سبيل المثال : الأهمية التى يعزوها "لوك" للقانون الطبيعى ، وجون ستيوارت مل للنفعية ، وتوماس هل جرين للتحقق الذاتى الأخلاقى تحول دون تكامل عملهم فى مذهب واحد مترابط ومتماسك أو متسق " (١٠)

وكم تبدو مقولة "رسل" الفيلسوف الليبرالى واعية بالطبيعة الأيديولوجية لليبرالية التى تختلف إلى حد كبير من حيث الاتساق والتماسك المنهجي مع الأيديولوجية الاشتراكية ، إنها لا تملك تلك العقيدة Dogma القطعية التى يمكن نسبتها إلى الماركسية مثلا فلكل فيلسوف ليبرالى رؤيته الخاصة ، ومن ثم لا يمكن نسبة تلك الرؤية إلى مصطلحات مثل النظرية أو المذهب ، والعقيدة فالليبرالية تظل على الدوام مجرد مبدأ! وعندما يتساءل "صلاح" : هل يمكن قيام علوم موضوعية للإجتماع والمجتمع ؟ فإذا كان الجواب بالنفي " ولكم أيديولوجيتكم. ولى أيديولوجيتي، فإن الأمر لا يستحق عناء البحث ، أما إذا كان الجواب بالإيجاب ، فإن المسألة جديرة بالدرس ، والسعي نحو الخروج من هذا المأزق " (١١) إن فكرة "أصح من غيرها" التى تطرحها ليبرالية "رسل" تجهض فكرة "هذا حق" التى يمكن أن يقرها الماركسيون مثلا ، وهذا ما وعاه "صلاح" جيدا عندما ناقش مسألة الخلط بين النظرية والأيديولوجية "فعندما ترى الماركسية أن الطبقة العاملة

هي وحدها المؤهلة للقضاء على النظام الطبقي الذي يشوه الحقيقة، وحيث أن مصالحها تتفق مع الموضوعية التاريخية، فإن قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الواقع الموضوعي تظل باقية في كل مراحل التطور التاريخي ولكن ألا ترى في هذا تصورا طوباويا لمحطة وصول نهائية تطمئن عندها إلى الموضوعية الكاملة<sup>(١٢)</sup> وفي نفس المنحى لا على نفس المنهج يؤكد فوكوياما الليبرالي رؤيته المثالية في تصوره لنهاية التاريخ بانتصار وغلبة الليبرالية الديمقراطية على خصومها النظريين بعد سقوط حائط برلين عام ١٩٨٩ "ولسنا في حاجة إلى تريد ما تعلمناه من تاريخ تطور العلم من أن الوقائع الجديدة تفرض علينا البحث عن تفسير جديد يلائمها مما من شأنه أن يصرفنا عن التفتيش في دفترينا أو نظريتنا القديمة"<sup>(١٣)</sup>

و "صلاح" كباحث فلسفي برغبته الدائمة في التحليل والتفسير المنهجي يعيق توجهنا دائما لسبر أغواره السياسية إذ يجطه المنهج أقرب إلى (الحياد) منه إلى (الانتماء) بالمعنى السياسي للكلمة. وهذا ما يؤكد عندما يقول: "وقد اكتشفت، أو افترضت عبر تصادم المذاهب التي أدرستها، فكرة منيرة أضاعت لي شعاب الطرق ومفترقاتها، وأكثر من هذا زودتني بطاقة زاخرة في الفكر والممارسة على السواء، وهي فكرة بسيطة جدا مؤداها أن ثمة فرقاً هائلاً بين الواقع، وبين أفكارنا عن الواقع، فالزعم بأن المعرفة الصحيحة هي معرفة الواقع على ما هو عليه زعم باطل، فلنكن أتقن من صحة معرفتي أي مطابقتها للواقع، فهذا يفترض مسبقاً أنني أعرف ما هو عليه الواقع، لأعود فأقرر بأن معرفتي صحيحة! أين هو الواقع على ما هو عليه؟ وما الجهة أو المصدر المفوض عن الواقع الذي يضمن لي ذلك؟ فكانتني هنا ادعى علم الله لأنه وحده الذي يعلم الواقع الذي خلقه، فأحسست على الفور أننا لا نفرق بين الفلسفة والعلم من جهة، وبين اللاهوت من جهة أخرى وأن اكتسبنا بإهاب إنساني، ولهذا اكتسبت القدرة على النقد بعد أن فقدت المذاهب هيبتها الزائفة."<sup>(١٤)</sup>

وبرغم أن المنهج قد يتيح لنا آفاقاً لا نهائية من الاكتشافات إلا أن تأثيره يظل "حيادياً" دائماً. ويحاول "صلاح" في منهجيته (وكما يصرح بفضله مع طلابه في تدريبه لهم على أن يفتحوا رؤوسهم التي حشيت بأراء اكتسبت تأليداً بكثرة إلحاحها

على الأذن والعين .. أن يصب اهتمامه على كيفية الإدراك الصحيح ، وبرغم أن هذا لا يمكن إغفال تأثيره على الانتماء السياسى إلا أن المنهج ذاته قد يكون أداة للاستخدام عند طرفى نقيض ، إذ تصبح المعرفة الواضحة والحقيقية لدى الجميع هي ( النافعة ) لحياتهم وتكتسى المنفعة ثوبا أيديولوجيا معنا ، اختار " صلاح " إنن محاولة تمهيد الطريق منهجيا وعلى العابرين أن يختاروا مواضعهم أو موافقهم السياسية بحرية . وهذا ملائم بالطبع لصاحب الرؤية المنهجية " نظريا " لا المنتمى سياسيا " عمليا " . وحينلنا موقف صلاح المنهجى إلى رؤية فيلسوف ليبرالى آخر هو " كارل بوير " الذى يتساءل عن معنى الحياة فيقول : " وقد علمتنا حكمة بعض الشعراء ، بل وربما بعض الفلاسفة أيضا أن عبارة معنى الحياة " يمكن أن تفهم بطريقة مختلفة . إن معنى الحياة قد لا يعنى شيئا مخبوءا أو ربما قابلا للكشف بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نرى به حياتنا لأنفسنا .... فبدلا من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفى ، علينا أن نعمل كي نمنحه معنى .... يمكننا أن نسال أنفسنا أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمة وإنسانية ، أهداف ملائمة تنفيذ البشرية . " (١٥)

ويدرك صلاح معنى السؤال (البوبرى) عن أهداف التاريخ السياسى وجدواها القيمة والإنسانية عندما يناقش قضية ( العولمة ) . فيرى أن ما تغطه المؤسسات أو الشركات العابرة للقرارات فى اختراقها لوحدة الدول القومية ، وتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق . وتضخيم الصراعات والنزاعات المناونة للدولة ، مثل المشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدولة وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية . أنه يجد فى هذه المحاولة سببا لتلك الاستجابات الانفعالية المتضاربة ، أو الارتداد إلى تاريخ سياسى يمكن اللجوء إليه والاحتفاء به فى ظل الخوف من المجهول . " وهكذا يتورط الجميع فى حمى التفتيش عن جماعة أولية أو مرجعية تكون الأصل والملاذ معا ، ويكون التعصب لها والعنف مع غيرها بمثابة الثوب الذى يستر العرى فى خلاء العولمة " (١٦)

وعندما ينتقد "صلاح" التوجهات الاقتصادية "العولمة" بوصفها الركيزة الأساسية لدعاويها، فانه فى الوقت نفسه يكشف عن تهافت تلك المواجهة العقيمة

بالهروب تاريخيا إلى الماضي الحافل بذكرى القوة والمجد كي يكون الدرع الواقى الزائف فى مواجهة إعصار التغيير الزاحف بقوة، فإما الاجتياح أو الموت، وكلاهما سواء.

وقد نتبين أن ما يربط " صلاح " بالمبدأ أو التقليد الليبرالى هو ذلك التقليد المستمد أساساً من اليونانيين القدماء ، وهو تقليد الجدل النقدي الحر الذى يحمل فى طياته حرية التفكير ، والحوار الخصيب " وعلى الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شأن عام ، إلا أن ما يسفر عنه ( أيا ما كان ) ليس رأياً عام . وعلى الرغم من أن الراي العام قد يتأثر بالعلم ، وقد يحكم على العلم ، إلا أنه ليس نتيجة للجدل العلمى . لكن تقاليد الجدل العقلى تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، ومعها ديدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ، ونمو إحساس بالعدل ، واستعدادا للتفاهم على حل وسط " (١٧)

ويجب تنبيه القارئ انه يمكن حصر ( ليبرالية ) صلاح فتصوه فى ذلك الإطار العام والمجرد على نحو فلسفى للمبدأ الليبرالى فى تأكيده على الحرية الفردية ، الجدل الحر النابع من الإيمان بحرية التفكير . ومن هذه الوجهة الليبرالية يهاجم صلاح ذلك النوع من الهندسة البشرية التى تستخدم الأساليب العلمية فى تكيف الجماهير وقيادتها صوب أهداف يتبناها هذا النظام عبر صون الامتثال الكامل لها ، وقمع مجتمع الخلاف الإبداعى الخلاق لحساب الاتفاق والوفاء ، وحث الجماهير على الرضا والإذعان. وهو ما نراه فى الأنظمة الشمولية اليسارية ، وفى بعض الأنظمة الرأسمالية على السواء . (١٨)

ويكشف صلاح المهتم منهجيا بمفهوم الأيديولوجية تلك الألاعيب الأيديولوجية المنضوية تحت لواء مفهوم معين : الليبرالية . فالانتماء الغربى إلى الليبرالية لا يعنى وجود حضارة ليبرالية غربية ، إذ إنها ليست مذهباً أو عقيدة يعتنقها الغربيون حضارياً أو ثقافياً حيث تسود الألفة والمودة بين المنتسبين لها . " كما أن هذه الحضارة ليست ثقافة كما يحاول أن يخدعنا " هنتجتون " وإلا كانت عقيدة ومبدأ للتبشير والنشر بين من لا يؤمنون بها إذا أتيج لأصحابها القوة والسلاح. فعندما دخل الإنجليز مصر أغلقوا مجلس شورى النواب، والمصانع وحجموا التعليم ، وكمموا الأقواه، وأنكروا الفردية ، وحرية الراي، وهى كلها سمات



الثقافة الغربية كما يقول صاحبنا . فالأمر كله مرهون إذن بالمصالح الاقتصادية والسياسية وفقا لقواعد اللعبة الحضارية الجديدة التى نرضخ لها جميعا. " (١١)

ويستطرد " صلاح " قائلا : " ومهما يكن من أمر ، ففروية " هنتجتون " وخططه ينتسبان إلى مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالية الثانية . وهى ليست المرجعية الليبرالية ، بل الشمولية التى تسعى إلى التوحيد والاحتشاد عن طريق القمع والتقييد فى الداخل ، لفرض سيطرة مصالح بعينها على الخارج ، الذى يعد صياغته وتشكيله وفقا لوصفات جربها رجال الحكم والسياسة بنجاح من العصور القديمة ، وهى ( وصفة ) أو نظرية صدام الحضارات " (١٢) ويبرا " صلاح " ساحة ( المرجعية ) الليبرالية كما نعرفها من خلال المبدأ الليبرالي وما يمثل من قيم الحرية بمستوياتها المختلفة ، والذي يسمح أيضا بالجدل النقدي الحر . ويقودنا فى الوقت نفسه إلى إشكالية الليبرالية كمفهوم لم يتحدد أبدا فى صياغة خاصة واضحة تزيل اللبس والغموض فيها هى الليبرالية الجديدة تبدو مختلفة فى محتواها عما عهدناه من ليبراليات حديثة ومعاصرة فهى تمثل فى ممارستها صورة (قطع) مع كل ما خبرناه تاريخيا من ليبراليات .

ومن مقولة "رسل" التى ذكرناها آنفا إلى ما يراه "بوبر": لا يحلم الليبرالي باتفاق كامل فى رأى إنما يأمل فقط فى التخصيب المتبادل للأفكار – لاحظ عنوان مقدمة (صدام الحضارات): من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب – وما يتبعه من نمو الآراء" (١٣)

ويتبقى لموقف "صلاح" الليبرالي ما يميزه ، وهو اعتقاده القيمي أو رؤيته للقيمة فى ضوء الفاعلية الإنسانية فهو ذلك الموقف الذى يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الإنسانية وأسلوب أفعالها.. وبذلك لا يصبح العالم الذى يصوره لنا العلم عالما غريبا يلزم تمجيده أو ثلبه ، بل يصبح العالم الذى يحقق فيه الإنسان القيم والمثل العليا التى يتشبث بها ، والمشهد الطبيعى للحياة والنضال الإنساني من بلوغ غاياته فى رحابها وإخضاع المواد المتاحة له وفقا لإرادته . (١٤)

انه يتحدث عن قيم وغايات إنسانية ، ونضال إنساني . وقد يبدو هذا لانقا بليبرالي مثالي أو رومانسي – إن جاز التعبير – لكنه يبحث عن قيم أو غايات تؤكد

الفاعلية الإنسانية . انه ليبرالى حالم بالتغيير للأفضل دون أن يكون الأفضل نمونجا محددا يمثل نهاية المطاف الإنساني . انه يؤمن بالتخطيط الذى يجرد الغاية من شبهة المصالح الخاصة ، وقد يجعله هذا اقرب إلى اليسار الاشتراكي، ويعتقد في الديمقراطية دون أوهام المثل العليا التى يتبناها نظريا المجتمع الغربى دون أن يهتم بتطبيقها . ولندع " صلاح " نفسه يساعدنا فى مسألة تحديد توجهه السياسى دون تصف . انه يعبر عن رفضه لفكرة التصنيف الثابت " أو ما يسمى بالقوالب أو الأنماط الجامدة ، فنقسم البشر إلى أصناف ، نسير للحكم عليهم ، وتعجلا باتخاذ قرارات بشأنهم ، لان ضغوط الحياة لا تسمح لنا بإهدار الوقت والجهد فى الدراسة المتأنية " (٢٣) ومن عبارة "رسل" الفلسفية : أن الفلسفة هى التى تعلم الإنسان " كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد " (٢٤) يستقى صلاح رؤيته لذاته التى بعدها غير واحدة إلا فى نظر الآخرين "ولذا اشعر دائما بأننى فى عملية متصلة من التكوين " (٢٥).

و أخيراً : ما الذى يهم فى مسألة تأصيل عادة التصنيف السياسى ( المقيّنة ) فى عالمنا العربى ؟ إننا لا نبالغ فى القول أن ثمة عاملاً مشتركاً أساسياً بين الليبرالية والاشتراكية وهو فكرة ( المساواة ) ، لكن ذلك العامل ينقطه التيار الليبرالى المحافظ أو اليميني كما يسمى عادة من الحسبان بينما يعمل تيار ليبرالى آخر يمثل اليسار على تأكيدده فى ظل إيمانه بعدالة التوزيع . وهناك من يتحدث – من الليبراليين – عن ديمقراطية لا تقيم وزناً للمساواة فى المشاركة السياسية مثلاً ومع هذا يصنف ليبرالياً . وفى المقابل قد تتحول المساواة فى ظل التطبيق الاشتراكى أو الشمولى إلى مساواة فى (التقييد) لا (الحرية) . إننا نتحدث عن مبادئ عظيمة نظرياً دون أن نبحث عن تطبيقاتها فى عالم الواقع . ومن هنا تصبح مسألة التصنيف السياسى أمراً لا يجوز القياس عليه فى ضوء متغيرات قد تعكس المواقف وتبدل الأنوار وتحفل بالمتناقضات .

#### الهوامش

( ١ ) د. صلاح قصوه ، التكوين ، مجلة الهلال ديسمبر ١٩٩٩ م ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

( ٢ ) صلاح قصوه ، الواقع والمثال : مساهمة فى نقد العقل المصرى فى الثمانينات ، القاهرة ، العربية

للدراسات والنشر ١٩٨٦ ، ص ٨ ، ٩

- ( ٣ ) المرجع نفسه ، ص ٦ .
- ( ٤ ) صلاح قنصوه ، في فلسفة العلوم الاجتماعية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٥١ .
- ( ٥ ) المرجع نفسه ، ص ٥ .
- ( ٦ ) صلاح قنصوه نظرية القيمة في الفكر المعاصر ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ٢٠٩ .
- ( ٧ ) أمانويل كانط ، التاريخ العام ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ص ٢٨٤ .
- ( ٨ ) فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ ، وخاتم البشر ترجمة حسين أحمد أمين ، القاهرة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٦٧ .
- ( ٩ ) د. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ، دار المعارف ، ١٩٨٧ ، ص ٩٣ .
- Manning , D . J . , Liberalism , London , J . M . Dent and sons 1976 , p . 11 – 12
- ( ١١ ) صلاح قنصوه ، في فلسفة العلوم الاجتماعية ، ص ٩٤ .
- ( ١٢ ) المرجع نفسه ن ص ٩٧ .
- ( ١٣ ) قنصوه ، مقدمة صدام الحضارات ، هنتجتون ، طلعت الشايب — ، دار سطور ١٩٩٩ ، ص ١٨ .
- ( ١٤ ) صلاح قنصوه ، التكوين ، مجلة الهلال ، ديسمبر ١٩٩٩ ، ص ١٨٣ .
- ( ١٥ ) كارل بوبر ، بحثا عن علم افضل ، د. احمد مستحير ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٧١ .
- ( ١٦ ) صلاح قنصوه ، مقدمة ( صدام الحضارات ) ، ص ١٩ ، ٢٠ .
- ( ١٧ ) بوبر ، بحثا عن عالم افضل ، ص ١٩٣ .
- ( ١٨ ) صلاح قنصوه ، الخصوصية المنهجية للعلوم مجلة الاجتماعية القومية ، المجلد التاسع وثلاثون ، العدد الأول ، يناير ٢٠٠٢ م ، ص ٧١ .
- ( ١٩ ) صلاح قنصوه ، مقدمة ( صدام الحضارات ) ، ص ٢٢ .
- ( ٢٠ ) المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
- ( ٢١ ) بوبر ، بحثا عن عالم افضل ، ص ١٣٩ .
- ( ٢٢ ) صلاح قنصوه ، نظرية القيمة ، ص ٢٤٦ .
- ( ٢٣ ) صلاح قنصوه ، الخصوصية المنهجية للعلوم الاجتماعية ، ص ٨١ .
- ( ٢٤ ) صلاح قنصوه ، نظرية القيمة ، ص ٢٣٥ .
- ( ٢٥ ) صلاح قنصوه ، التكوين ، ص ١٧٢ .

## العلم في سياقه الإنساني

خالد قطب<sup>(١)</sup>

أحدث العلم تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب والمجتمعات سواء من الناحية الكيفية أو من الناحية الكمية حتى غدا تقدم شعب أو مجتمع ما مرهونا بالعلم ، ولا يعني هذا القول أن الاعتقاد في قدرة العلم على التغيير والتقدم ينفي أشكال المعرفة الأخرى ، بل على العكس تماما ، فتقدم العلم يحدث نتيجة لتداخلات وتفاعلات بين العلم والمعارف غير العلمية وأحيانا المعارف اللاعلمية . لهذا كان التصور الذي ساد لحقبة طويلة من الزمان في العلم وفلسفته والذي مازال يردده بعض مفكرينا ومثقفينا في عالمنا العربي المعاصر والذي يقول أن هناك فرقا حاسما بين العلم واللاعلم أو العلم الزائف وغير العلم ، لا يوجد ما يبرره في ظل الثورات العلمية التي يشهدها عصرنا والتي تمثل منعطفًا في مسيرة العلم التقدمية حيث أدت هذه الثورات إلى نزع الستار عن أسرار لم يكن يصل إليها العلم إلا بوجود هذا التداخل والتفاعل بينه وبين المعارف الأخرى.

### [١]

إن أفضل السبل لتكريم مفكر من مفكرينا العرب هو طرح أفكاره وتصوراته للمناقشة والحوار ، فقد نختلف معه في بعض النقاط وقد نتفق معه في الكثير منها ولكن يظل الحوار النقدي مع مفكرينا هو السبيل الأجدي للخروج من واقعا الفكري والثقافي المازوم.

تطرق صلاح قنصوه إلى العديد من المشكلات الملحة والساخنة في حياتنا الفكرية والسياسية والدينية والعلمية وقدم تحليلاته الجذرية وحلوله الثاقبة ، إلا أن المشكلات التي تتعلق بالعلم وفلسفته ومشكلاته كانت من أبرز المشكلات التي تصدي لها صلاح قنصوه بالبحث والتقصي. فقد نظر صلاح قنصوه إلى الفلسفة نظرة كلية شاملة بحيث ربط الفلسفة بسياقها الإنساني ، حيث تمكننا الفلسفة ، على حد قوله ، من استشراف الأهداف البعيدة للإنسانية وتحفزنا إلى المساهمة في تحقيقها .<sup>(١)</sup> لهذا كانت كل مشكلة تتعلق بالإنسان من قريب أو بعيد تصلح لأن تكون

<sup>(١)</sup> أمدرس فلسفة العلوم . جامعة القاهرة . كلية التربية . فرع الفيوم

مادة للفلسفة ولكن بشرط أن تدرس في إطارها الكلي الشامل من ناحية وفي ضوء التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية من ناحية أخرى وعلى هذا كانت الفلسفة الناجحة ، في رأي صلاح قنصوه ، هي تلك الفلسفة التي تلتصق بالفعل الإنساني المباشر ، لهذا يعيب صلاح قنصوه على الفلسفة العلمية التي سادت فلسفة العلم الحديثة وامتد تأثيرها السلبي على الفكر العربي، تلك الفلسفة التي يقول عنها راندها في الفكر العربي زكي نجيب محمود بأنها الفلسفة التي تعني بتحليل قضايا العلوم من حيث هي تركيبات من رموز.<sup>(٢)</sup> فالفلسفة العلمية تحاول أن تحتذي مناهج العلوم الطبيعية وتقتفي أثر النتائج التي توصل إليها العلم بحيث تظل الفلسفة واقفة عند أقدام العلم بنتائجها الراهنة لكي تتعقب قضاياها وتتناولها بالنقد والتحليل المنطقي الصوري .<sup>(٣)</sup> لقد تلاشى أي دور للإنسان في الفلسفة العلمية حيث تم إقصائه منذ البداية ولم يلتفت إلى موقفه إزاء القضايا والمشكلات التي يعيش في كنفها فتجمد الواقع ولم يعد للإنسان أي دور فاندثرت الحرية لديه . وعلى هذا كانت الفلسفة العلمية الجديرة بهذه الصفة ليست هي الفلسفة التي تسير تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره ، بل هي الفلسفة التي تتخذ النقد قيمة رفيعة ومنطلقا لرؤية أكثر رحابة وعمقا للوصول إلى معرفة تلبي حاجات الإنسان الروحية والمادية ومن ثم يحدث التقدم العلمي والإنساني على حد سواء.

إن أهمية طرح صلاح قنصوه تكمن في جعله النقد محورا رئيسيا في نظريته للعلم وفلسفته والمشكلات الناتجة عنهما حيث كشف ، من خلال النقد، المنطق الخفي القابع خلف الفلسفات التي توصف بأنها علمية لمجرد أنها تحتذي حذو العلم ذلك المنطق الذي يستبعد الإنسان ويهمش وجوده مما يؤدي إلى اغترابه. بعبارة أخرى أراد صلاح قنصوه أن يصيغ الفلسفة العلمية بطريقة واعية ناقدة بحيث تلتصق بالفعل الإنساني المباشر فتتخطى تلك الفلسفة الفجوة السحيقة التي وضعتها الفلسفة العلمية الوضعية التقليدية التي تفصل بين العلم وسائر مجالات الثقافة الإنسانية الأخرى.

ولكن علي الرغم من أن صلاح قنصوه أراد أن يتخطى الفلسفات الوضعية التي روجت لما يسمى بالفلسفة العلمية التي تهتم بتحليل نتائج العلم وتستبعد الإنسان من مجال اهتمامها ، إلا أنه يعود ليتبنى رؤية أقرب ما تكون إلي رؤية الفلسفات الوضعية /العلمية هذه الرؤية تتضح عند تمييزه بين ثلاث مصطلحات رئيسية وهي العلم واللاعلم وغير العلم. فقد ذهب قنصوه إلي أن كافة موضوعات المعرفة خليفة ، من الوجهة النظرية علي الأقل ، بأن تندرج تحت لواء العلم غير أنها لا تصلح أن تكون موضوعا للعلم في أية مرحلة من مراحل صياغتها إلا متى نضجت ولاعت منهجه أي صارت معدة لانطباق المنهج العلمي عليها وتوافرت لها شروطه ومن ثم كان هناك فرق بين العلم واللاعلم وغير العلم ، فاللاعلم في رؤية صلاح قنصوه هو كل معرفة تفتقر إلي قواعد المنهج العلمي مثل السحر والاسطورة والفراسة والطب القديم والتنجيم و علم الصنعة أو الكيمياء القديمة ، أما المعرفة غير العلمية كالفن والدين والفلسفة والأيدولوجيا فهي تختلف أيضا عن العلم من حيث هدف هذا الأخير ومنهجه ومن ثم كان التقدم العلمي المتواصل والمستمر يتم عندما ينزع العلم ملكية المجالات اللاعلمية أولا ثم يضع حدودا فاصلة بينه وبين المجالات غير العلمية وهنا لابد من وقفة نناقش فيها مفكرنا الثائر فقد شهدت فلسفة العلم في العقود القليلة الماضية اهتزازا لعرش هذا التمييز الصارم بين العلم والمعارف الأخرى فمحاولة التفرقة بين العلم والمعارف الأخرى بوصفها معارف زائفة تتطوي علي خلفية أيديولوجية سياسية مفرضة تمهيدا لدخول العلم حلبة الصراع مع المعارف الأخرى وأشكالها المتعددة ومع ثقافات تنظر إلي العلم نظرة مختلفة عن النظرة التي تحاول وضع تعريف محدد ودقيق للعلم يسير بمقتضاه البحث العلمي والمشتغلين بهذا البحث ، ويحكم مسبقا علي المعارف الأخرى التي تندرج تحت هذا التعريف بأنها غير علمية ، بل تعتبرها ، في بعض الأحيان ، معارف زائفة.

لقد اهتمت فلسفة العلم المعاصرة بالعلاقة المتداخلة بين العلم وأشكال الفكر والمعرفة الأخرى ، فقد يشترك العلم مع العقائد الدينية ومع الأساطير في العديد من أوجه التشابه ، وهذا يفند الصورة التقليدية التي تنظر إلي العلم علي أنه مجموعة من

النظريات والقوانين العلمية التي يمكن التثبت منها بشكل قاطع ،ويمكن تكذيبها ودحضها أيضا بشكل قاطع علي أساس المعطيات التجريبية الموضوعية ،ووفقا لمنهج علمي محدد ،عدم إتباعه يمثل عائقا أمام مسيرة العلم التقدمية التراكمية ،وقد انعكست هذه الصورة علي العلماء أنفسهم ، فالعلماء ملاحظون محايدون لاستخدامهم المنهج العلمي حتى يثبتوا ويؤيدوا أو يكذبوا ويفندوا من خلال النظريات العلمية المختلفة ،وهذه كانت بمثابة العقلانية العلمية الصحيحة ، تلك العقلانية التي تقطع كل صلة لها بأشكال المعرفة الأخرى غير العلمية.

أن العلم المبني علي قطع كل صلة بينه وبين المعارف الأخرى يعمل علي كبت الفكر وحرية ،فالعقل لا يجد ضالته فقط في البحث عن الصدق التجريبي والموضوعي وتتبعه ، وإنما هناك أشياء ربما يكون الأفضل للعقل أن يتتبعها في بحثه عن حقيقة هذا الكون والواقع العلمي ،ومن ناحية أخرى فإن جعل العلم يتخذ طريقا محددا يعني أن هناك جهة ما أرادت للعلم أن يسير في وجهة دون أخرى .فالمسألة إذن ،ليست في أن مسار العلم حتمي ،ولكن المسألة هنا هي أن يسخر ميزانية مالية لأجل العلم لا يمكن أن يكون خاليا من الاعتبارات الأيديولوجية أو القيم الخاصة أو التفضيلات الذاتية التي يريد للعلم أن يحققها مقابل المال الذي ينفق.<sup>(1)</sup>

فلقد استند المدافعون عن العلم بوصفه ارقى أشكال المعرفة البشرية ، والنموذج الأعلى لها ،إلى هذين السببين :

الأول : أن العلم معرفة منظمة لوجود المنهج العلمي القادر علي تنظيم هذه المعرفة .فصفة المنهجية هي التي تميز العلم عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى التنظيم . ومن هنا جاءت تعريفات العلم الشائعة بأن العلم "Science المشتق من اللفظة اللاتينية Scientia من الفعل Scire الذي يعني "يعرف" يستخدم في معناه الواسع للإشارة إلى المعرفة المنظمة Systematized Knowledge .

الثاني : أن نتائج العلم التي يتوصل إليها العلماء نتائج يقينية لأنها تعتمد علي النجاح التجريبي التي حققتها.

أما بالنسبة للسبب الأول وهو وجود منهج علمي قادر علي تنظيم المعرفة العلمية حتى تصير علماً، فقد تهاوي نتيجة جهود بعض فلاسفة العلم المعاصرين الخاصة بنقد المنهج العلمي الثابت، وكانت حجتهم في ذلك أننا نعيش في عالم بلاغ الغموض، وبالتالي كان التقيد بمنهج علمي وقواعد محددة ودقيقة ومتמסكة لا يساعدنا علي كشف هذا الغموض، لهذا كان لابد من إقامة اختياراتنا، حتى يوت النظريات العلمية المتعاقبة، بحرية أكثر، وألا ننتقد بمنهج محدد في تفسيراتنا وفي أبحاثنا العلمية، فضلاً عن أن فكرة منهج علمي ينطوي علي مبادئ ثابتة لقيادة عمل العلم تواجه صعوبات إذا تفحصنا بغاية تاريخ العلم الذي يشهد في كل حقبة من حقبة المتابعة اختراقات للقواعد المنهجية.<sup>(٥)</sup>

أما السبب الثاني الذي يتم من خلاله تفضيل العلم علي أشكال المعرفة الأخرى وفقاً لنتائجه الصحيحة واليقينية، فقد تم التشكك في هذا السبب بفضل جهود فلاسفة العلم ما بعد الوضعيين المناطق، ذلك أن ثمة نتائج أخرى مستخلصة من معارف غير علمية يمكن مقارنتها بنتائج العلم، فضلاً عن أن النتائج ليست مستقلة عن المجتمع بما فيه من تعددية معرفية، لهذا كان العلم أحد أدوات التغيير المجتمعي لأنه يحتل مركزاً أساسياً في المكون الثقافي لأي مجتمع، ولا يعني هذا أن العلم يضطلع وحده بهذه المهمة، أعني بناء وتشبيد النسق المعرفي للمجتمع، بل تتداخل معه معارف وثقافات أخرى لا يقل دورها في هذا التشبيد والبناء عن دور العلم.

تذهب الفلسفة العلمية في إحدى صورها والتي يتبناها صلاح قنصوه إلى القول بأن "العلم في جوهره ليس شيئاً غير البحث المنهجي عن المعرفة، وصفة "المنهجية" تميزه عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى "التنظيم" ويمكن القول أن "المنهج" هو العنصر الثابت والباقي في كل معرفة تريد أن تكون علماً، على حين أن نتائج هذه المعرفة أو مضمونها ونظرياتها في التغيير يلزم التطور الحاصل في العلوم المنهجية هي الصفة الأساسية في العلم، حتى أنه يعرف عن طريق منهجه، فالعلم- في الأساس معرفة منهجية، وبذلك يتميز عن أنواع المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى هذه الصفة.

يقول "جون كيمنى" إن المنهج العلمي هو أكثر ما يميز العلم عن غيره<sup>(٦)</sup> كما أن تقدم العلم والبحث العلمي رهين "بالمنهج" ويدور معه وجوداً



وعدما، دقة وتخلخلا، خصبا وعقما صدقا وبطلانا، وأن انتكاسة العلم راجعة إلى  
النقص في تطبيق المنهج العلمي<sup>(٧)</sup>

قلنا أن فلسفة العلم المعاصرة شهدت في السنوات الأخيرة اهتزازاً لعرش  
المنهج التجريبي القائم على مجموعة من القواعد والأنساق والمعايير الثابتة  
والمطلقة، ولعل من أعنف الهجمات التي شنت مؤخراً ضد محاولات البحث العلمي  
لصياغات منطقية وقواعد كلية وثابتة يفترض فيها أنها ملزمة للعلماء أنفسهم، ما  
قدمه بول فيير أبند في كتابه "ضد المنهج Against Method" أو ما يطلق عليه  
نيوتن سميث "ضد الرأي المقبول"<sup>(٨)</sup> والذي يتمعن في هذا الكتاب سيجد أن  
فيير أبند يقدم فيه نظرات ثاقبة ومتميزة في فلسفة العلم. جطت فيير أبند بحق، خليفاً  
بلن يشكل المرحلة الثالثة من مراحل فلسفة العلم بعد المرحلة الحديثة الكلاسيكية  
والمرحلة المعاصرة ومرحلة ما بعد الحداثة، حيث يوضح أن ليس ثمة "منهج  
علمي" على الإطلاق، وأن العلم لا يمتاز بمناهجه ولا بنتائجها، ويجب انتزاعه من  
قواعده الثابتة والجامدة التي وضعتها العقلانية العلمية الكلاسيكية، والكفاح من أجل  
خلق مجتمع به "تعددية من التقاليد" من بين هذه التقاليد الذي يرغب فيير أبند في  
رؤيتها، علم التنجيم والسحر والطب التقليدي والحكمة الشعبية والأساطير القديمة  
والأديان والأعراف وغيرها من الأنساق والممارسات المعرفية والاجتماعية  
المختلفة.

يبدأ فيير أبند حجته بالتساؤل الذي جعله محور عقلانيته وهو: هل من  
الممكن وضع "منهج" محدد ومتناسك بقواعد دقيقة وناجحة إلى حد ما؟ وهل هذا  
المنهج في حاجة لعون استثنائي؟ أو بعبارة أخرى، هل ثمة منهج علمي محدد باطر  
وقواعد منهجية في العلم لا يمكن الحياد عنها؟<sup>(٩)</sup>

إن الإجابة التي نتلقاها من فيير أبند هي "النفى"، فليس ثمة منهج علمي  
في الأساس ذلك لأن عالمنا الذي نريد أن نستكشفه غامض، لذا كان من الضروري  
إقامة اختياراتنا بحرية أكثر، وألا نكون مقيدين بمنهج محدد في تفسيراتنا هذا من  
جهة، ومن جهة أخرى، فإن القول بمنهج ثابت لا يتوافق مع الاتجاه الذي يبغى  
الصالح العام.<sup>(١٠)</sup>

وربما إذا أردنا أن نقف على الخطوط الرئيسية لعقلانية فيبر أبند العلمية التي ينقد فيها "المنهج العلمي"، فإن هذا يجعلنا نلجأ إلى أكثر مؤلفات فيبر أبند حداثة وهو وداعاً للعقل "Farewell To Reason"، حيث يذهب إلى القول بأنه على الرغم من وجود أنماط للنجاح في العلوم، إلا أنه لا يوجد منهج ثابت، ولا يمكن أن يكون ثمة منهج كلي... فالإنجازات التي تمت في مجال العلوم لا يمكن أن تعزى لوجود مبادئ عامة تغطي كل الحالات، فلا يوجد حقيقة كلية، ولا معايير محددة للمعرفة والعقل.<sup>(١١)</sup>

### [٣]

لقد أتضح لنا أن تقسيم صلاح قنصوه الحاد والفاصل بين العلم والمعارف الأخرى لا يوجد ما يبرره الآن في فلسفة العلم المعاصرة، لقد كانت الرؤية التي انطلق منها قنصوه لوضع حدود بين العلم والمعارف الأخرى رؤية تقليدية تعتمد في الأساس على مبادئ الفلسفة العلمية التي رفضها من قبل فقد وضع قنصوه سمات للعلم هذه السمات هي التي تميز العلم عن غيره المعارف الأخرى وهي :

سمة التراكم: حيث لا يتيسر أي كشف علمي ما لم توجد كشوف علمية أخرى سابقة أنجزها علماء سابقون في مجالات مختلفة، ومن ثم لا مجال في العلم، في رأي صلاح قنصوه، للتولد التلقائي، ثم يعود صلاح قنصوه إلى تقرير سمة أخرى تتناقض مع السمة الأولى أعني سمة الثورية التي تمثل في رأيه جوهر العلم، فالكشوف العلمية دوماً تعمل على تقويض المعرفة القديمة عن طريق نظريات علمية جديدة تحمل وجهات نظر جديدة، هذه الوجهات من النظر تعمل على تصحيح المعرفة السابقة، هذا التصحيح، في حقيقة الأمر ينفي سمة الثورية في العلم التي تعني القطعية المعرفية فالقطعية المعرفية "إنما تعني التغير الجذري الثوري، بحيث لا نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد، إن ما قبل وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر".<sup>(١٢)</sup>

هذا التعريف يرفض أي عنصر متصل بين المفاهيم والتصورات والمناهج والأسس والنظريات العلمية الجديدة وبين سابقاتها، والتقدم في العلم، وفقاً لهذا

التعريف إنما يعني الانتقال الجذري الثوري، من نظرية علمية إلى أخرى، ومن منظومة معينة حول العالم إلى منظومة علمية أخرى مغايرة تماماً للأولى، أو معاكسة لها، ويظهر هذا، بشكل جلي في اللامقايضة Incommensurability، التي هي نوع من القطيعة المعرفية، والتي تعني عدم قابلية القديم في العلم أو السابق، أو ماضي العلم للمقارنة أو المقايضة مع الجديد أو حاضر العلم. "فحاضر العلم، أو اللحظة الحالية في العلم مختلفة اختلافاً جذرياً عن ماضي العلم، وبالتالي، ليس ثمة أوجه شبه أو مقارنة أو مقايضة بين فترتين مختلفتين من تطور العلم".<sup>(١٣)</sup>

وقد عبر عن هذا التعريف أصحاب الاتجاه الثوري الجذري في فلسفة العلم المعاصرة، أمثال توماس كون وبول فيير آيند وهاتسون .. حيث يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن النظريات العلمية لا يمكن مقارنتها، فهي غير قابلة للمقارنة أو المقايضة بمعنى أن النظريات العلمية التي تحل واحدة منها محل الأخرى، عبارة عن كيانات نظرية لا يمكن مقارنتها على أساس أن كل منها يستخدم حدوداً بمعان مختلفة عن بعضها تمام الاختلاف، ويستشهد أصحاب هذا الاتجاه بعدم قابلية النظرية النسبية للمقايضة مع الميكانيكا النيوتونية. ذلك لأن الحدود التي تستخدم في كل من النظريتين قد تكون واحدة، ولكنهما يشيران إلى شينين مختلفين في كل نظرية، فمعنى الحدود كالكتلة والقوة والمكان والزمان يختلف، بصورة جذرية، في الميكانيكا النيوتونية، عنه في النظرية النسبية والسبب في ذلك، فيما يقول نيوتن سميث Newton-Smith يكمن في "أن الحدود المستخدمة في الميكانيكا النيوتونية، تمثل ثوابت أو مطلقات، في حين أن هذه الحدود تمثل متغيرات، تتحدد وفقاً للإطار المرجعي التي تتفاعل معه في النظرية النسبية، لهذا كانت اللامقايضة، إنما تعني عدم قابلية النظريات العلمية، بكل حدودها ومفاهيمها وتصوراتها للمقارنة بعضها مع بعض".<sup>(١٤)</sup>

لهذا وقف أصحاب الاتجاه الثوري في فلسفة العلم أمام الفكرة التي تقول: إن القطيعة المعرفية، عندما تحدث في العلم، فإنها تعمل على إزاحة تصورات العلماء حول العالم، ومن هنا "فإن التقليد العلمي لدى أينشتاين والذي انبثق مع إحداث قطيعة معرفية وثورة في العلم، ليس فقط غير متوافق مع التقليد العلمي لدى نيوتن، ولكنه أيضاً غير قابل للمقايضة معه".<sup>(١٥)</sup>

وقد تناول توماس كون إشكالية عدم القابلية للمقايسة، بوصفها شكلاً من أشكال القطيعة المعرفية بين النظريات العلمية، فالنظرية العلمية بعد الشورة لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال، نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها، ذلك لأن كل نظرية لديها " براديم " أو نموذج قياسي ما خاص بها، لا يقبل المقارنة أو المقايسة مع " براديم " أو نموذج قياسي للنظرية السابقة.<sup>(١٦)</sup>

أما بول فييرآبند فقد تناول إشكالية عدم قابلية النظريات العلمية للمقايسة، بشكل أكثر دقة وإحكاماً، حيث يرى بول فييرآبند أن موضوع عدم قابلية النظريات العلمية للمقايسة، لم يعد موضوعاً فلسفياً. كما كان يعتقد البعض، بل غدا موضوعاً علمياً، وأن أي هجوم على هذا الموضوع، إنما هو هجوم على العلم ذاته.<sup>(١٧)</sup>

#### [ ٤ ]

لقد سعي صلاح قنصوه إلى تأكيد عدة نقاط هي في حقيقة الأمر تمثل مجتمعة رؤية قنصوه للعلم بوصفه سياقاً إنسانياً رحباً هذه النقاط يمكن تلخيصها في الآتي:

- أن غاية العلم تكمن في البحث عن القيمة القصوى التي تكشف المجهول للإنسان اعني الحقيقة ومن ثم يستطيع هذا الإنسان السيطرة على المادة .
- أن العلم في بحثه عن قيمة الحقيقة يصل بالإنسان إلى طمأنينة النفس وراحة البال إزاء الطبيعة .
- أن العلم يبت في الإنسان قيم الاستقلال والأصالة والحرية والتسامح لأن هذه القيم سمات رئيسية يتسم بها العلم ذاته .
- إن جهود العلم والعلماء لا يمكن أن تكون منزوعة الصلة بالإنسان بل على العكس إن هذه الجهود تهدف إلى تحقيق غاية إنسانية رفيعة .
- ومن ثم يكون العلم نظاماً أو مؤسسة ثقافية تضرب بجذورها في المجتمع حيث يستمد العلم كافة ضروب نشاطه وأدوات فاعلية من النظم الاجتماعية الأخرى.

ولكن هذه الرؤية الإنسانية الرحبة للعلم التي يقدمها قنصوه قد لا تصل إلى منتهاها لوجود مجموعة من العراقيل والعقبات التي تحول دون تفعيل الدور

الإنساني الذي يقوم به الإنسان داخل العلم والتي أدت إلى اغتراب العلم والإنسان معا يقول قنصوه " لقد أفضي العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إنسانية ينشئها الإنسان ،إلى اغتراب العلم ونزعه عن أصوله الحقيقية ليصير كأننا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه"<sup>(١٨)</sup> وهذا الاغتراب راجع في رأي صلاح قنصوه إلى النظر للعلم من خارجه أو باعتباره كأننا منفصلا عن الإنسان ،نمجده ونقبل عليه تارة ، أو نرفضه ونشيع عنه تارة ثانية ،لهذا كان لابد من تأكيد عدة نقاط لكي نقضي علي اغتراب العلم وهي:

• عقد صلة مباشرة بين البحث العلمي وبين تحقيق قيمه والتزاماته في المجتمع الإنساني وذلك عن طريق الاعتراف بالسلطة الاجتماعية للعلم عن طريق تطوير العلوم الإنسانية أو الاجتماعية .

• خلق لغة مشتركة بين العلم والإنسانيات وسائر جوانب الثقافة من دين وفن وفلسفة وهنا نلمح التحول الذي طرأ علي فكر صلاح قنصوه عندما تحول من العلم الطبيعي إلي العلوم الإنسانية ليجد إن تقدم العلم وخروجه عن اغترابه لا يأتي إلا من التكامل والحوار بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

• الهوامش

(١) د. صلاح قنصوه : " فلسفة العلم " دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة . ١٩٨١ . ص. ٨

(٢) د. زكي نجيب محمود " نحو فلسفة علمية " مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . ١٩٨٠ . ص. ز

(٣) د. صلاح قنصوه "مرجع سابق" ص. ٢١

(٤) عبد الله العمر " العلم والقيم الأخلاقية " عالم الفكر . المجلد العشرون . العدد الرابع . وزارة الإعلام .

الكويت . يناير - فبراير - مارس ١٩٩٠ ص ٥٨

(٥) انظر دراستنا "العقلانية العلمية :دراسة في فلسفة بول كارل فيرآبند" رسالة ماجستير غير

منشورة .إشراف أ. ديمني طريف الحلوي . جامعة القاهرة . كلية الآداب . ١٩٩٦ ص ١٤٩-١٨٩

(٦) جون كيمني "الفيلسوف والعلم" ، ترجمة :أمين الشريف . المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر . بيروت

١٩٦٩ ص ١٣٣

(٧) د- عبد الرحمن بدوي: "مناهج البحث العلمي" دار النهضة العربية- القاهرة ١٩٦٨ - ص ١

(٨) Newton Smith: "The Rationality of Science" Routledge & Kegan Paul. Boston. London. 1981 P.125

---

<sup>(١٧)</sup> Feyerabend, P.: "Against Method",: Outline Of Anarchistic Theory Of Knowledge .Verso. London. 1984, P.20

<sup>(١٨)</sup> Ibid, P.20

<sup>(١٩)</sup> Feyerabend, P. "Farewell to Reason" Verso. London. PP. 9-12

<sup>(٢٠)</sup> د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، الجزء الأول، ص ٣٧

<sup>(٢١)</sup> Shapere. D. " Evolution and Continuity in Scientific Change". Phil, of Sci. 56, 1989. pp. 419-437

<sup>(٢٢)</sup> Newton-Smith. W.H. " The Rationality of Science Routledge & Kegan Paul. Boston. London. 1981, p. 148

<sup>(٢٣)</sup> Ibid. p. 10

<sup>(٢٤)</sup> Kuhm. T. " The Structure of Scientific Revolutions. The Univ. of Chicago, Press, 1962. p. 148

<sup>(٢٥)</sup> Feyerabend. P.K. " Realism, Rationalism and Scientific Method. Vol. 1. Philosophical Papers, Cambridge Univ. Press. London. 1981, p. 16

<sup>(٢٦)</sup> د. صلاح قنصوه " مرجع سابق" ص. ٢٢٣

## صلاح قنصوه إنسانا وعالما(\*)

سعيد توفيق(\*\*)

عندما همت بالكتابة عن الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه وجدتني حائرا لا اعرف ماذا اكتب ولا كيف اكتب ، رغم انني كنت أتمنى دائما الكتابة عنه باعتباره مفكرا وعالما لم ينل من الحظوظ ما ناله أقرانه ومن دونهم . وربما ترجع صعوبة الكتابة هنا إلى أن ما اعرفه عنه يتجاوز كثيرا ما يمكن ان يقال ، فحالي أن أشبه بحال المتلعثم أو الممتهم الذي لا يكون قادرا على القول و الإقصاص ؛ لا لأنه ليس لديه شيء يقوله ، وإنما لأنه لديه الكثير مما يريد أن يقوله في وقت واحد .

وسأحاول أن ابدأ بالكشف عن صلاح قنصوه الإنسان ... عن الجانب الإنساني في صلاح قنصوه . وليسمح لي بذكر اسمه بدون القلب ، وعذري في ذلك أن القيمة الإنسانية للشخص تملو دائما على أي لقب يمكن أن نمنحه له ، وأنه هو نفسه – فيما أظن – لا يعتد ولا يعتز بمثل هذه الألقاب التي لم تعد تعني شيئا ؛ لأن هناك آلاف من البشر يحوزون مثل هذه الألقاب الجامعية ، ولكن أمثال صلاح قنصوه هم قلة قليلة في جامعتنا .

والحقيقة أن الحديث عن صلاح قنصوه الأستاذ لا يكاد ينفصل عن الحديث عن صلاح قنصوه الإنسان : فعلاقته بتلاميذه هي دائما علاقة حميمة وليست مجرد علاقة أستاذ يؤدي وظيفة أو يلقي على طلابه مجرد دروس مقررته ؛ لأنه دائما حريص على أن يعلمهم شيئا حقيقيا . يعلمهم أسلوبا في التفكير لفهم العالم المحيط بهم ، وهو لا ييخل في هذا على طلابه بشيء سواء في قاعة الدرس أو خارجها .

وصلاح قنصوه في دروسه أو ندواته شديد الإيمان بما يقول ، وهذا ما نلمسه في لغته الحماسية التي تبدو أحيانا في نظر البعض لغة انفعالية ، ولكنها في حقيقة الأمر لغة إيمانية .. لغة رجل يعاني ويعايش ما يقول ويؤمن به .. لغة ليست

(\*) نشر هذا المقال في مجلة ابداع القاهرية ، يوليو / أغسطس ١٩٩٩

(\*\*) استاذ علم الجمال بجامعة القاهرة

للاستهلاك ، ولا لأرضاء السامعين أو مهادنة الآخر .. لغة تعكس طريقة في الفهم والتفكير يعيشها المرء . وربما يكون هذا الصدق أيضا هو سر سخريته اللاذعة غير المعلنة في كتاباته الأكاديمية .. سخريته من الابتذال والنفاق الرخيص سواء في مجال الفكر أو الممارسة الحياتية . ولذلك فانه حريص على تعرية كل ممارسة فكرية تقوم على التعامل مع الأفكار على أنها سلع أو أدوات يتم استخدامها متخفية وراء أقتعة لأجل تكريس أغراض نفعية معينة ( باسم العلم تارة وباسم الدين تارة أخرى ) ، فمثل هذه الممارسة الفكرية هي ما يسميه " بالدعارة الفكرية "

على أن إيمان صلاح قنصوه الشديد بما يقول ليس هو بإيمان النزعة الدوجماتيقية أو الايقائية لدى الشخص الذي لا يكون على استعداد لان يسمع لرأى الآخر . فهو رغم إيمانه الشديد بما يقوله أو يؤمن به . وهذا يتبدى في إعجابه ودهشته البرينة التي يبديها حينما ينصت إلى رأى عميق مغاير لرأيه .. الدهشة الحقيقية التي لا يتعلمها إلا من مست الفلسفة و التفلسف أعماقهم .

و التفلسف عند صلاح قنصوه تفلسف حق ؛ لانه ليس وليد الدرس والكتاب بقدر ما هو وليد التجارب و الحياة . فصلاح قنصوه - المولود في المنوفية سنة ١٩٣٦ - عاش حياة إنسانية مليئة بالتجارب الخصبة التي عرف فيها الناس والشعوب ، وحتى تجربة السجن السياسي عرف شيئا منها . فضلا عن ذلك ، فإن حياة صلاح قنصوه الوظيفية و العلمية هي أيضا من النوع الخصب : فعلى الرغم من انه قد مر بنفس التدرج الوظيفي الذي يمر به المشتغلون بالجامعة ، إلا انه قد اشغل بمجالات متنوعة من المراكز الجامعية: فقد اشغل بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية لأكثر من عشرين عاما وشغل به منصب رئيس قسم مناهج البحث ، واشغل أستاذًا للفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق حتى شغل منصب وكيل الكلية ، واشغل أستاذًا لمناهج البحث وعلم الجمال بأكاديمية الفنون وشغل بها منصب عميد المعهد العالي للنقد الفني الذي يعمل به أستاذًا متفرغا حتى الآن . وقد أتاحت له هذه المجالات المتنوعة مادة خصبة رحبة من البحث العلمي الأكاديمي و الثقافة الموسوعية ، فتتووع إنتاجه العلمي ليشمل مساحة واسعة بدءا من الدراسات الاجتماعية ومرورا بالدراسات الفلسفية إلى الدراسات الفنية والجمالية .



والدراسات الاجتماعية عند صلاح قنصوه شملت الجانب التطبيقي والجانب النظري معا ، وقد مكنته دراسته الفلسفية المبكرة من تعضيد هذا البحث الاجتماعي ليكون أول مشتغل بفلسفة العلوم الاجتماعية ، وقد تمخض هذا عن عمله الذي يحمل عنوان " فلسفة العلوم الاجتماعية " .

كما شملت دراساته الفلسفية مجالات أخرى عديدة كفلسفة العلم ومناهج البحث و فلسفة القيم والفلسفة المعاصرة " وفلسفة العلم " فضلا عن أن دراساته العديدة في مناهج البحث هي أشهر دراساته التي يعرفه من خلاله طلاب ودارسو الفلسفة .

و لو حاولنا أن نتجاوز المنحنى الأكاديمي في فكر صلاح قنصوه لنندلف إلى الطابع الرحب المميز لفكره ، فإتينا يمكن أن نلاحظ ظاهرتين أساسيتين تتجلى فيهما الملامح المميزة لهذا الفكر :

• ربما أمكننا أن نصنف فكر صلاح قنصوه - و هو فكر معن في مقالاته أكثر مما هو معن في كتبه - بأنه فكر اختراقي . وقد يروق للبعض أن يفهم صفة " اختراقي " هنا . بمعنى " هجومي " أي باعتبارها صفة للفكر الذي يتخذ غالبا طابع الهجوم على رأي الآخر .

وهذا تسطيح في الفهم يبعد تماما عن مقصدنا . فإتينا أعنى بالفهم الاختراقي هنا انه فهم لا يؤمن بالمسلمات في الكتابات ومعتقدات الناس . ولذلك فإتينا نرى صلاح قنصوه يبدأ دائما بزعة الثوابت التي نظنها حقائق راسخة . ولهذا السبب يتميز فكره بالإيمان بنسبية الأشياء ، وبأنه يتيح لنا أن ننظر إليها نظرة أخرى لم نألفها . وكأنه مفكر هراقليطي بعث في عصر ما بعد الحداثة لينطق بجوهر فكر هراقليطس ولكن بلغة عصرنا .

وهذا يؤكد لنا من جديد أن أسلوبه في التفكير الذي يتميز بالإيمان الشديد بما يقول هو - في نفس الوقت - أبعد ما يكون عن الدوجماتيقية ، وهذه في الحقيقة تركيبة عجيبة ( وان كانت خصبة ) في أسلوب التفكير : فكر يعتمد على الإيمان الشديد بنسبية الأشياء . وحل هذا اللغز هو : أن مقولات هذا الفكر ذاتها هي

موضوعه ومنهجه في ذات الوقت : نسبية الأشياء تغيرها ، لامركزية الأفكار ،  
إمكان رؤية الأشياء من زوايا مختلفة .

### العلم والفن ( أو الجمع بين الأضداد ) :

هناك فلاسفة جمعوا بين التصوف و المنطق ، كما يبين لنا براتراند راسل في  
" تاريخ الفلسفة الغربية " . وتلك بحق تركيبة غريبة لم تتوافر إلا لبعض من  
الفلاسفة العظام الذين تميزوا بعمق الفكر و رحابته . فإن ينطق الفيلسوف فكرا  
روحه صوفية بلغة منطقية ، فهو أمر لا يتوافر إلا لأصحاب الفكر الجامع ذلك الفكر  
الذي يحوى ما قد يبدو متناقضا . وعلى نفس النحو ، فانه يمكننا القول أن هناك  
مفكرين قد جمعوا بين العلم والفن ، إن رويتنا عن العلماء أو فلاسفة العلم هي رؤية  
مشوهة ، فغالبا ما ننظر إليهم على أنهم أصحاب منهج صارم لا يدخل في حساباته  
الفن و لا يعتد بالروح الجمالية . وتلك نظرة ضيقة أثبتت بطلانها عمليا فلاسفة  
معاصرون من أمثال : جاستون باشلار . أو لم يسأل اينشتاين ذات يوم : لماذا يفضل  
هذه المعادلة الرياضية على تلك ؟ فاجاب : لانها اجمل بنيانا من الأخرى . وفضلا  
عن ذلك ، فالتنا يمكن أن نتساءل : أليست روح الفن الطليقة قابلة لترويض المنهج  
العلمي الذي يسعى إلي فهم كنهها ، كما في علم الجمال ؟ أو ليست الروح العلمية  
الحقة هي تلك الروح التي تنظر إلى العلم كاداة محايدة ترتاد شتى الآفاق ، وليست  
كهونا ينصب في سرية على موضوعات بعينها ؟

ومن هذا المنطلق ينبغي أن ننظر إلى فكر صلاح قنصوه الذي عرف بانه  
استاذ متخصص في فلسفة العلوم ومناهج البحث، ولكن الكثيرين قد لا يعرفون منه  
وجها آخر يبدو لنا فيه صاحب رؤية خاصة للفن، وهي رؤية يمكن أن نجعلها فيما  
يلي :

يتميز الفن عن سائر المجالات الإنسانية ( كالعلم والدين ..) بانه ليس على  
صلة مباشرة بالواقع ؛ لانه لا يخدم غاية أو هدفا مباشرا خاصا به . ولا يعنى ذلك  
أن الفن ليس له هدف ، و إنما يعنى أن هدفه يتعلق بالغاية القصوى للإنسانية .

وتأثير الفن بالتالي يكون تأثيرا غير مباشر عبر وسيط المتذوق . ووسيلة الفن إلى المتذوق هي العمل الفني الذي يثير لديه انفعالا يكون بمثابة مثير يستدعي استجابة هي في نهاية الأمر موقف أو اتجاه يتخذه المتذوق من العالم و الواقع والحياة والعمل الفني يتم إبداعه من خلال الرؤية الفنية التي تحدث عبر الخيال ، أي يتم إبداعه بوصفه صورة متخيلة . وبما أن الخيال هو إدراك للغيب أو اللاواقعي ، فإن هذا يعني أن الرؤية الفنية تعمل على خلخلة الثبات والجمود في المادة الأصلية للواقع ، والعالم ، وتحويلها إلى مادة خام يشكل منها الفنان أنواعا جديدة من الوقائع التي لا توجد وجودا فعليا .

و لا شك أن كل ما ذكرته عن صلاح قنصوه في هذا المقال هو مجرد إضاءات تعين القارئ على الاقتراب من فكره ومحاولة التعرف عليه . إذ لا يمكن للقارئ أن يستشف ما ذكرته عنه من خلال كتاباته الموثقة المعروفة في مجال فلسفة العلم ، و إنما يمكن أن يستشفه بجهد جهيد ، إذا كان على معرفة وثيقة بسائر كتاباته وأفكاره المتناثرة في مقالاته

وهذا يعني أن هناك فجوة بين صلاح قنصوه الحقيقي و صلاح قنصوه المعروف من خلال كتاباته الأكاديمية لدى الطلاب و الدارسين في مجال فلسفة العلم . ولهذا فأتى مخلصا له أرجو منه أولا أن يقوم بعملية فرز وتصنيف لمقالاته لينشرها في كتابات مجمعة ؛ لأن هذا سيقدم للقارئ صورة مكتملة لفكره . ومثل هذا النوع من النشر أمر متبع ومتعارف عليه عند كثير من المفكرين . ثم أرجو منه ثانيا أن ينشر علينا شيئا من استبصاراته الفكرية العميقة التي لم ينشرها أو يوثقها على الإطلاق .

هناك إذن فجوة بين كتابات صلاح قنصوه الأكاديمية القيمة ، وفكر صلاح قنصوه غير الأكاديمي و الذي لم ينل حظه من النشر الذي يستحقه . وهذا الجانب الآخر من فكره يفوق كثيرا قيمة جائزة التفوق التي حصل عليها .

## الدلالة الإنسانية للفن !!

قراءة تساؤليه في نصوص د. صلاح قنصوة<sup>(\*)</sup>

سامي عبد العال<sup>(\*\*)</sup>

### إطار عام.

وهل هناك دلالة غير إنسانية ضمن هذا المضمار ؟ أليس الفن - ابتداء - موضوعاً إنسانياً ؟ ، بل بالأحرى ، ألا يعتبر فاعلية إبداعية مرتبطة بالوجود البشري ؟

لربما تشير أسئلة من هذا القبيل - بشكل منطو على مفارقة - إلى وجوب التفرقة بين دالتين ، أحدهما على أقل تقدير دلالة غير إنسانية ، والأخرى .. هذه الدلالة المغايرة التي أنا بصددھا ، أي الإنسانية.

لكن وعلى أن الفن ينتمي أثناء قراءته المعنية هنا إلى فلسفة الجمال ، فالقياس على إمكانية وجود جمال طبيعي أو جمال خارج نطاق الظاهرة الإنسانية يضمن كثيراً من التناقض أيضاً ، لأن المقصود بالدرجة الأولى هو الإنسان ، فكيف تند عن تقديراته و أحكامه إمكانية هي في الأساس نتاج من نتاجاته وتخضع بنفس المنطق لمعاييره و أدواته؟!

وحتى لنن كان مقررأ أن يندرج الموضوع الجمالي ضمن الموضوعات الناتجة عن النشاط الإنساني سواء أكان تنوعاً أم حكماً فاعلية ، فإن تأكيداً على تلك الدلالة ، ياخذنا وجهة مقصود لنعيد التأكيد مرة أخرى على خصوصية النظرة التي يمكن من خلالها قراءة الفكر الجمالي للدكتور قنصوة.

ولست مغالياً حين أشير إلى قراءة كل فكرة بنفس الوسيلة ، حيث تسري الإشارة هنا سواء بسواء على التنظير الفلسفي للعلم ، أو النقد الذي يستشرف قضايا الثقافة أو معالجة موضوعات خاصة بالفكر الديني أو إبراز جوانب في الفكر السياسي المعاصر ، أو تحليل الأفكار حول الحضارة و الإبداع.

<sup>(\*)</sup> هذا هو القسم الأول من دراسة موسعة يعدها الباحث حول صلاح قنصوة

<sup>(\*\*)</sup> مدرس الفلسفة المعاصرة ، آداب الرقازيق

إذ أن تلك الدلالة تعبر عما يسمى بـ " الفاعلية الإنسانية " , وهي فيما تعنية عبارة عن قاعدة انطلاق ( وانتهاء أيضا ) ذات جوانب متعددة, تدور معها النتائج الفكرية و المعرفية والذوقية دوران العلة مع معلولها. <sup>(1)</sup>

ومن حينها تتحول تلك القاعدة بهذا المفهوم إلى إطار عام تستقي منه التفسيرات مبررات وجودها عندما يحاول القارئ أن يسهم في إضاءة هذا الجانب أو ذاك , وعلى ما يترسم هذا الإطار من احتمالات, فلا يشذ عن وجود الإنسان , أسلوبه وأنماط تفكيره , وبالمثل لا يخرج عن سمات المرونة والتقدم والقابلية للتغير, تلك المستمرة كإبرز معالم الإنتاج الخلاق.

بلاريب , فالإنسان لا يناقض نفسه , ولا يضاد نشاطه الفعال أثناء تكوين عالمه المؤسس داخل العالم المادي , لعله – مواكبة لهذا الوعي – كيان غير مهترئ , وفعل غير منقسم على ذاته ووحدته لا تتجزأ , وهو نفسه فيما يبدع أشكال الفنون , أو يؤسس المذاهب الفلسفية أو يسبر غور الظواهر الطبيعية إنما يسعى إلى الاتساق و الالتئام مع الإطار المنسوج من فاعليته الخاصة , وما يصدق على هذه الآثار هنا يصدق عليها هناك , فهو الذي يطور الفن والعلم وكافة المعارف , من ثم تخضع لنمو الإنسان و إتساع عالمه , والفن ليس بمثابة التصوير الفوري لما ينفلج به عن قرب حتى يأتي شفافا نافلا, لكنه تجربة تجري على وسيط مبتدع ودال, يتجاوز في ذلك كل فروعه... الأدب, والفن التشكيلي والسينما أو غيرها.

وعليه فإن دلالة هذه التجربة عملية مشروطة بطابع الوجود الإنساني وماهيته و امكانياته بناء على الفاعلية التي ذكرتها.

والسؤال التخطيطي : ما الذي يؤدي إليه وجود إطار مرجعي يضم تجاهه كافة النظريات الفلسفية التي اسهم بها د. قنصوة ؟

للإجابة ينبغي إلقاء فكرة محيطة تهبط من أعلى لتقدير عدة نقاط بارزة تسهل التنقيب عن مواضع قابلة للمساءلة في نصوصه , غير أن هذه الفكرة تلبي إلا أن تمخر عباب المعاني السياقية التي تزخر بها في الآن عينه .

ماتى الفكرة أن نصوصه تشكل منظومة فكرية متماسكة , تبتغي دأما التمحو حول الدلالة الإنسانية المشار إليها كخطاب , وهو ليس خطابا مباشرا كانه

تدشين لواقع تم تحصيله أو فرغ من إنجازه , لكنه في أطوار متضامة من التكوين المتواصل , ينضج بهذه الدلالة حسب أشكال عدة : [ ١ ] - إما باعتراف كامل , كما هو الحال حين ابتدر د. قنصوة القارئ في مقدمة كتابه فلسفة العلم بأنه كتاب ينتظم حول محور واحد قوامه المذهب الإنساني الذي ينتمي إليه المؤلف ويسعى إلى تأييده في كتابات أخرى (٢)

[ ٢ ] و إما بتأسيس مفهومي للإنسان من خلال الخطاب الديني الذي يحتمي به أصحاب الآراء المغالية والرافضة لهذه الفاعلية أو تلك كالفن مثلاً و أنصع دليلاً على ذلك نص "الدين والفن" (٣) وحينما خلص له هذا التأسيس كان سهلاً التقاؤه بالمغزى العميق للفن وكيف أنه لا يحض على الفسوق في موقف يضاد الرأي الأصولي الدجمائي؟؟ الذي تكفاحه المقالة . والاستفهام المناسب.. هل حقاً التقى معنى الإنسان في الخطاب الديني مع ما يؤمن إليه الفن ويجسده عبر وسائطه وأشكاله؟ وهو سؤال متروك ليدعم خطواتي التالية.

[ ٣ ] وإما بتعرية المواقف المناهضة للطابع الإنساني , لكن بطريقة أكثر نكاء من خلال اختيار المعادل الإنساني الأبرز في تجسيد الوجود الفاعل للإنسان وهو ها هنا الإبداع - مثلاً - في سياق مناقض لما وقع من مواقف أصولية كان حصيلتها الإرهاب الفكري والتصفية الجسدية , على غرار النص الذي كتبه د. قنصوة بمناسبة الاعتداء الآثم على نجيب محفوظ : "الإبداع و الإرهاب" (٤) يكمل هذا الخط الانتقادات التي وجهها إلى كافة الاتجاهات التي تدعم المواقف اللا إنسانية والتي لها صورة قاهرة لمعاني الإنسان وإضافته في المعرفة والتاريخ كالأصولية عموماً خلال أنماطها وشعاراتها المتباعدة , وكالخطابات السياسية الانتهازية و بالأحرى الانفعالية المستندة إلى السلطة. ولعل نص "نقيض الثقافة" شاهد على هذا ومشارك فيه يكشف زيف الأفكار المروجة لصدام الحضارات والنزاعات الثقافية (٥) على نفس المنوال يأتي نص "انقشاع الأوهام عن تاريخ الإنسان" (٦).

هذا بخلاف نص "ثقافة الجلد وصورة الآخر" , فبانه يناقش قضية الإنسان الآخر سواء أكان الإنسان الآخر في تراثه, إذ نحن نعتبر في عداد الآخر القابع وسط قيود تراثية , أو الآخر الذي ينتمي إلى ثقافة مغايرة وما بين هذين الآخرين يطرح حواراً خصيباً يكشف النقاب عن المضاد للإنسان وتطوره (٧).

[ ٤ ] و إما من خلال التنظير غير المباشر بالدلالة عما يشكل ماهية الإنسان وقدراته والاحتمالات المرصودة لقيمه , حيث تمثل الدلالة تمثل الدلالة هنا دافعا حيويا لتمديد الأفكار الملائمة بحيث تستمد أتساعها و توجهاتها مما يأخذه الإنسان من مواقف غير تقليدية, ومما هو كفيل بتجديد عالمة و تثويره حسب تمرده على الواقع المعيش. ولعل الدلالة ههنا ترتسم في حدود الفضاء الذي يحتمل وجودها إلى ما لا نهاية.

فإذا كان ثمة حديث عن الفن, فإن هذا الحديث يستغرق لحظات و معاني كل ما من شأنه أن يخلق الطابع الإنساني (الانفتاح – التعدد – الاختلاف- القابلية للتغير – النظرة غير التقليدية ) على الفاعلية الفنية. و لعل نص " أنطولوجيا الإبداع الفني" <sup>(٨)</sup> يدلك على هذا المنحى , وهناك بنفس الإسلوب نص " الفن و الشكل والحداثة " (٩) الذي ينسج تنظيرا فلسفيا عميقا لقضايا مثل : المضمون , والشكل أو بناء العمل الفني على نحو عام.

لكن .. هل ظلت هذه الدلالة متسقة مع بعضها البعض ( حسب منطقها النوعي ) في مناقشة هذه القضايا ناهيك عن قضايا أخرى مرتبطة بالمعرفة والدين والقيم؟ وهل يوجد مستوى آخر ربما يكون خفيا وسط هذه اللغة عالية النبرة الإنسانية و المفتحة على الوجود الثقافي و القيمي؟ ومن جهة , ما الذي يمكن أن يحرك هذه الدلالة في اتجاهات عديدة؟ وهل إذا اتسعت بهذا القدر واستحالت إلى أساليب غير مباشرة وفق تنوع الفاعليات تظل وثيقة الصلة باتطالقاتها وإشاراتها الضمنية؟ وهل بإمكان الدلالة أن تبرر نفسها بنفسها على مستوى التنظير حتى تجسد الاحتمالات التي تطرحها؟ وبالتالي ألا يعد مصطلح "الدلالة الإنسانية" في العنوان إضافة أم أنه تحصيل حاصل على اعتبار أن الفن نتاج إنساني في المقام الأول كما نوهت؟

#### \* الفني والفلسفي

حبذا لو تطرقت إلى النقاط البارزة التي أشرت إليها منذ قليل ثم أبسط ما يقارب المبرر لهذه التساؤلات.

أولاً : يتوفر بهذه الدلالة الشرط البنائي لتكوين النسق الفلسفي , وينتظم هذا الفكر الذي أسهم به د. قنصوة خيطاً جامعاً يحيك في أطرافه مختلف الجزيئات التي كتب عنها وهو ليس بناءً محكماً حتى انغلاقه , لكنه أسلوب لمعالجة القضايا الفلسفية وممارسة عقلية تتفتق عن المتسق معها وتستهدف تكثيف المشتق عنها في الكيف لا في الكم. وبذلك يتحقق له كونه فيلسوفاً على الأصالة يثير في نص أو آخر الأسئلة التي بموجبها يمكن أن تنساب الشذرات المتفرقة المتراكمة وتذعن للترتيب في نسق أو منظومة تحتل فيها التفاصيل موقعها الخاص وتصبح طريقة كاشفة وهداية للفهم والاستيعاب أي للتحليل والتفسير<sup>(١٠)</sup>

ثانياً : مع هذا لم يطوّه مشروع أو آخر , بل رفض حتى لفظة مشروع بالمعنى الراجح والمعبر عنه في المنتديات الثقافية والفكرية . وإن كان يرجع ذلك إلى أن التفلسف طريقة لمعيشة الحياة , ووجه نظر محيطية ومحلقة حول العالم و موقف الإنسان منه و مصيره فيه .

هنا تهمني إشارتين أن الأفكار التي اجتذبت د. قنصوة في الفلسفة هي الأفكار غير التقليدية والخارجة عن حدود المألوف والتي تسلط ضوء جديداً للنظر إلى الأشياء على نحو مغاير أو تعيد النظر في كل ما سبقه لتصفية وضعا جديداً .<sup>(١١)</sup>

ومن ثم فإن مسارب و تدفق هذا التلقي الثقافي أشبه ما يكون باستجابة فنية لواقع تشكيلي في ذهن د. قنصوة لا يتكافى على الإطلاق مع الواقع الحادث بالفعل حتى وإن كان يستقي منه تصوراتته التي يثورها. وهذا مغزى إلحاحه المتواصل على ضرورة التفرقة بين الواقع في حد ذاته وصورتها عنه , الإلحاح الذي ظل يسري باستمرار في نصوصه ثم وجد فيه فتحة عظيمة أمام تجربته الفلسفية في الأعم .

ومناط حيويته يمكن في أنه يلتقي مع الفن حين يشف عن الدلالة الإنسانية , إذ ذاك فإن الأخير تمثّل بالتالي محور إبدال تجري عليه عمليات إحلال وإسقاط متغايرة السمات والمعالم في كل نص , حيث تحل فاعلية في فاعلية أخرى , أو تؤسس فكرة لفكرة أخرى , أو تفسح دلالة المجال لدلالة أخرى نظراً للتقارب البنائي بين الدلالات ضمن الفلسفة والفن والدين والعلم. إن خلف هذه الاستبدالات



التنظيرية يكمن النموذج الذي يلخص التجربة الإنسانية في فنياتها , وعليه نجد أنفسنا في زخم الفن , حيث أصبحت التجربة الإنسانية تجربة فنية على الأصالة.

ب: بالتالي فإن الفن يلقي بظلاله على أنشطة عديدة . ويبقى احتمال عال جداً أن تتقارب حدوده بل تتماهى تماماً مع تلك الأنشطة . يعبر د. قنصوة عن ذلك حين رأي أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب , بل ثمة مستويان آخران ينتسبان إليها من غير أن يعد أي منهما عملاً فنياً في حد ذاته . أولهما هو ما يمكن أن نسميه الطابع الفني , الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة , في الدين والعلم والفلسفة والعمل والتكنولوجيا وفي كل شئون الإنسان . وثانيهما هو ما يمكن أن نطلق عليه النسيج الفني , كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة على سبيل الحصر. ( ١٢ )

معنى هذا أن الفن كفاعلية يمكن أن يؤسس داخل أية ممارسة إنسانية وهذه نقطة في غاية الأهمية بالنسبة لبناء النسق الفلسفي المفتوح لدى د. قنصوة من جهة و تسلمنا إلى النقطة التالية من جهة أخرى .

ثالثاً : يبلغ مستوى التداخل بين الفن والفلسفة أن د. قنصوة يناظر التركيب والتأليف و غيرهما من القيم الشكلية بوصفها قيماً فنية بما نجده من أسلوب في صياغة المذهب الفلسفي فهذا الأخير " يعني ضمن كثير من اللغات الأجنبية النسق System وهو الذي يعني تأليفاً أو تكويناً " Composition يضم عناصر ووحدات تعقد بينها علاقات معينة هي التي تفرق نسقاً عن آخر " . ( ١٣ )

لكن على الرغم من أن هذا التداخل يجري على الطابع الفني الأعم , إلا أننا قد نجد نتيجة هذا التماثل بعض الظلال التي تتحرف عن مقصدها (المفترض أن تكون متسقة) مع ما تعبر عنه أو تكون بمثابة أطراف له عبر هذا الجانب الموضح في الفن أو ذاك . وبخاصة ضمن قضية الشكل التي يعاد اكتشافها في كل الفاعليات الإنسانية حسب الدلالة المشار إليها , كذلك على طول العلاقة التي تحكم ( بناء على هذه الدلالات ) الفن والدين مثلاً.

لدرجة أن مستويات الدلالة Levels of Signification تبعاً للفكرة بارث Barth المأخوذة عن هيلمسليف من حيث مستوى المعنى المحدود Denotation

أو من جهة خلال المعاني ( الإيحاءات ) connotation التي تأتي بمدلولات إضافية, أقول لدرجة أن تلك المستويات تتخالف مع بعضها البعض وتتضاد حين يأخذ مدلول معين في الإرتفاع إلى وضع البنية المعرفية التي تدعمه وتغزوه باستمرار , حتى أنه يعبر ظاهرياً بخلاف ما يضمّر باطنياً .

و إذا كانت الدلالة الإنشائية في فكر د. قنصوة هي محور إبدال يكمن وراء البنية السطحية – أو بنية السطح – الخاصة بنص معين , فحسب التحليل التبادلي ( الاستبدالي ) paradigmatic analysis , يمكن الاهتمام بتلك الإيحاءات أو أطراف المعنى الإيجابية والسلبية الخاصة بكل دال من الدوال المستخدمة , كدال "الشكل" الذي ورد في تنظيره للفن داخل سياق معين. ويتكشف هذا الاهتمام عن العثور على وجود نماذج فكرية أو تيمية the metic ( موضوعاتية ) تقبع تحت السطح في نصوصه , على شاكلة التعارضيات الثنائية : كالشكل مقابل المضمون , الخارجي المضاد للداخلي ... وهكذا .

أو أن يتم توظيف هذه التيمات على نحو مغاير , بحيث إذا كانت فكرة تنظيرية تفتح افقاً جديداً في إحدى القضايا المطروحة, فإن ثمة تحليلاً ينحو نحو تقديم صور مبتكرة في الصياغة و الإمكانيّة , بيد أنه في نهاية الأمر يستحضر – اضماراً – منطلقاته الأساسية , وربما ينضم إلى ما سبق تقريره , هذا من ناحية.

من ناحية أخرى , عندما تكون الفكرة مدفوعة – بلا هوادة – إلى نروة انفتاحها على الدلالة الإنشائية, مستبطنه لكافة الاحتمالات غير المقيدة لها, فتها تخضع – بلا وعي – إلى قيود و كوابح تفرضها على مسيرتها المفترضة تنظيرياً, حين تختار اتجاهها بالتزام أحد وجهي الثنائية دون الآخر , أو حين تفرضه افتراضاً تحت بند إتخاذ موقف هنا أو هناك. لأن الأشياء تعرف باضدادها , أي أن الضد قيد على ما يضاده, فضلاً عن أن كل تعريف عبارة عن تحديد , و أي معرفة حسب رأي ليفيناس – هيمنة و سيطرة.

ومن ناحية تالية, داخل سياق التأكيد على معنى من المعاني في مقابل معنى مغاير , يحدث انحراف – بدرجات متفاوتة – عن المعنى المستهدف لينتقي مع ما ينكره أو يسعى إلى التلفت منه, لذلك يمكن قراءه فكر د. قنصوة بطرائق عديدة , غير

أن الطريقة التي سائتظمها ههنا هي تتبع أثار هذا الانحراف راسما مجموعة من التساؤلات: إلى أي مدى يؤثر انحراف بشكل معين على الخيط النسقي الذي يربط هذا الفكر؟ هل ثمة أسلوب لاكتشاف درجاته وبالتالي رصدها على الرغم من محاولة إثبات غيرها؟ أيغني ذلك أن ما يسئل عن تماسك هذا الفكر يعمل على نقضه تفكيكيا هذه المرة؟ وقبل ذلك . أئبغني أن يظل الفيلسوف يقظا لتحورات اللغة مع أنماط التفكير؟

أقرب فرضة في الفكر الجمالي للدكتور قنصوة قد اثارث مثل هذه التساؤلات, فرضية تقوم عليها مجمل تنظيراته في هذا المجال, ولطها معلنه حين يقول " ما نقدمه بين يدي القارئ هو مزيد من الإثبات والتفصيل لقضية مطروحة في علم الجمال, وهي أن الفن أسلوب أو مستوى من الوجود, وليس شكلا من أشكال الوعي" (١١)

عقب ذلك يقرر الاتجاه العام : " فالجمال الذي يغئنا ليس شيئا سابقا أو مستقلا عن الفن وعلم الجمال" (١٢), هو فلسفة الفن في نهاية الأمر " (١٣)

والآن ساستخلص ضمنيات هذا القول ثم أعرج على ما يدمج الاستفهامات السابقة مع ما يمكن فهمه حتى أصل إلى ما يرجحها أو يدمرها أو يرفعها.

أ - إن الفن (فنان - إبداع - وسيط) ظاهرة مكتفية بذاتها ومستقلة .

ب - إنه ما برج دائما قيد الاضافة المحايثة المزاحمة أيضا للوجود الأصلي.

ج - طالما أنه إبداع , فإنه يظل سائرا داخل مضمونه مرتفعا حتى فوق هذا الوجود الذي يخرج عليه بل حين يغلب على أبه فاعلية فهذه علامة على علو قدرها فيما يقول د. قنصوة نفسه : " الواقع أن الطابع , الفني سمة غالبية في كل فاعليات الإنسان بل هو علامة على رفعة قدرها" (١٤)

د- ينبغي أن يكون أن تنظير جمالي له بعيدا كل البعد عما يلصق به صفات المباشرة والاحتذاء , لأنه منذ البدء لا يحمل إلا على ذاته النوعية ناهيك عن أنه لا يكف عن معادة أية دلالات بسيطة أو أحادية المقرى.

هـ - له سمات الجدة و التفرد و الأ تقليدية , لذلك نرى الغرابة و الا منطقية في الأعمال الفنية , ومن وجهة نظري مهما كانت التنظيرات التي تصنع إطارا لهذه السمات سواء من جانب الشكل أو المضمون , فليس ذلك دليلا على فهم هذه الأعمال أو أن هذه الأخير تتكون وفق تلك التنظيرات.

و- ليس الفن متبثقا عن تصور لشيء بحيث يأتي فكره عنه أو حقيقة مصوغة بناء عليه , أنه يبدأ وينتهي بذاته وما بين البدء والانتهاه يشغل النسيج الفني كل البناء المركب للعمل الفني . من ثم ليس وعيا ولا شكلا من أشكاله.

ي - إن ظاهرة الجمال لا تدعو أن تكون ظاهرة فنية بدلالاتها السابقة اتساقا مع مضمون الفن عموما مرة ولا يوجد جمال الا بوجود الإنسان مرة أخرى حسب فاعلياته.

لكن أصل تواء إلى متولدات لهذه النقاط , وهي عبارة عن أفكار يفترض أن تتسق منطقيا معها وبالتالي فالمتوقع أن تمتد إليها النقاط الفاتنة , غير أنني أراها وقد قطع عليها الطريق في جانب أو آخر بفصل ما تستدعيه من احتمالات مفتوحة. دائما للتعارض مع الدلالة الإنسانية في أبعادها التي نظر إليها د. فتصوة

١- ما دام الفن ظاهرة مستقلة, فهل يمكن التأسيس لأي من إبعاده من خلال ظاهرة أخرى كالدين مثلا؟ حتى إذا كان ثمة اتفاق بينهما في شيء على ما يشير نصه " الدين والفن " , ألا يجب أن تحل القضايا في النهاية بمنظور فني لأن حلها حسب ما يطرحه الدين أو لا يعني تنصيب مدلول متعال؟ بصيغة أخرى أليس من الأجدر أن تحل كل القضايا المتعلقة بالفن بدون مبررات أخلاقية أو دينية؟

٢- للفن صفة الوجود المضاف, فهل يتسنى مع ذلك أن نسلكه في عداد الفاعليات التي تبتغي - ولو بأسلوب غير مباشر - السيطرة على الوجود؟ كيف ذلك وله انطولوجيا مميزة غير محتملة في أغلب الأحيان إلا لفئة قليلة من المبدعين أو المتلقين كما هو في الفن التشكيلي السوريالي؟ أيجدر بناء على ذلك في المقابل أن نبحت عن أهداف ربما غير وارده فاعليا كاللعب الحر, التشكيل اللا منطقي؟

٣- في حال وجود سمات ألا تقليدية والجده وغيرهما , هل يمكن التحدث عن إطار من إطارات الوعي بهذا التأكيد كمفهوم الشكل مثلاً؟ أليس التنظير لدلالة الشكل يفترض المضمون ضمناً على الرغم من عدم التصريح بهذا؟

هذا يؤدي إلى نتيجة مهمة أن التشديد على الفن كوجود بديل ينزلق في النهاية إلى مواجهة الوعي , فالشكل رؤية " فنية " متعينة استكملت دلالتها أصرت إصراراً على أن تظهر على هذا النطاق وبهذا الطابع دون سواهما , وحيال كونه شكلاً يتلقى القراءة والتعین المتواصل يغدو وعياً لاحقاً وكما سادلل في تكملة أخرى لا ينفصل الوعي عن أنطولوجيا الفن من خلال نصوص دقتصوة بل هو يشكله في النهاية.

- 
- (١) د. صلاح قنصوة . نظرية القيمة في الفكر المعاصر , دار الثقافة للنشر والتوزيع , القاهرة ص ٢٤٣ .
  - (٢) د. صلاح قنصوة , فلسفة العلم , دار التنوير للطباعة والنشر , الطبعة الثانية , بيروت ١٩٨٣ ص ٦ - ٧ .
  - (٣) د. صلاح قنصوة , الدين والفن , إبداع , العدد الثالث , القاهرة , مارس ١٩٩٢ ص ١٢ - ٢٢ .
  - (٤) د. صلاح قنصوة , الإبداع والإرهاب , العدد الحادي عشر , القاهرة , فبراير ١٩٩٧ ص ٤٤ - ٥١ .
  - (٥) د. صلاح قنصوة , نقیض الثقافة , الهلال , القاهرة , فبراير ١٩٩٧ ص ٤٤ - ٥١ .
  - (٦) د. صلاح قنصوة , أنقشاع الأوهام عن تاريخ الإنسان , الهلال , القاهرة , ١٩٩٤ ص ٢٢ - ٢٩ .
  - (٧) د. صلاح قنصوة , ثقافة الجلد و صورة الآخر , إبداع , العدد السادس , يونيو ١٩٩٣ ص ١٤ - ٢١ .
  - (٨) د. صلاح قنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني , فصول
  - (٩) د. صلاح قنصوة , الفن والشكل و الحدائة , إبداع , العدد ١١ , نوفمبر ١٩٩١ ص ١٦ - ٢٤ .
  - (١٠) د. صلاح قنصوة , التكوين , الهلال , ديسمبر ١٩٩٩ القاهرة ص ١٨٢ .
  - (١١) المرجع السابق ص ١٨٢
  - (١٢) د. قنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني ص ٣٩
  - (١٣) د. قنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني , ص ٤٠
  - (١٤) د. قنصوة أنطولوجيا الإبداع الفني , ص ٣٨
  - (١٥) د. صلاح قنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني , ص ٣٩
  - (١٦) المصدر السابق

## صلاح قنصوه فيلسوفاً

ظريف حسين(\*)

أولاً : تمهيد

الفلسفة هي الوعي النقدي . وحيثما كان ثمة نقد واع ، كان أدل على وعي بمكانة الإنسان التاريخية، ولن يتاح ذلك إلا بضروب من النقد الذاتي للإنسان بوصفه فرداً ثم كجماعة تاريخية. والنقد الذاتي هو نتاج لما تسميه الفلسفة تأملاً انعكاسياً ، أو تفكيراً ، على غرار الفعل الفلسفي الأساسي لدى سقراط وحتى هوسرل، أو بصورة موضوعية في كل نزعة تاريخية واقعية، أي ابتداء من واقع محدد للإنسان طبقاً لتعريف ما إجراني، كما في الماركسية.

وقد انطوت الفلسفة على هذا المعنى للنقد الواعي بأكثر أشكاله تجريداً عندما عرفها أفلاطون بأنها القدرة على إدراك التشابه بين المختلفات، والاختلاف بين المتشابهات ويعنى هذا ما يدعى تمييزاً كقلب فولكلورى لـ العقل ، أي إدراك النسبة بين الأشياء Ratio ومنه اشتق مصطلح العقلانية Rationality وهو تعبير عن حد سبينوزا في ديكارتك لو منطق حقيقي.

ففي اللحظة التي أدرك فيها ذاتي أدرك ما يميزني من غيري وهذا هو أساس كل تأويل، الذي هو ذاته أساس كل علم ؛ إذ المعرفة المباشرة مستحيلة ؛ فنحن نعرف الأشياء، لا بذواتها، بل بأغيارها وعليه أيضاً تتأسس ظاهرية كاتط، وكل ظاهرية. والتأويل يعنى الإحالة، والإحالة هي العلو الذي يعنى، عامة، معنى الاختلاف مع الذات في لحظة التواصل مع الآخر، والعكس : التواصل مع الذات أو الانعكاس الذاتي في لحظة الاختلاف مع أو الاعتكاف عن الآخر . إذن ينطوى التأويل على مفارقة حقيقية ذات بعد انطولوجي ، ينطوى هو ذاته على حتمية صارمة يفرضها الديالككتيك الذي لايسوى بين المتناقضات ؛ ولكن هذه الحتمية لا تلغى الحرية الأصلية المؤسسة على وجود المسافة الفاصلة التي تؤسس كل علو، ومن ثم كل رؤية وتؤسس لكل نقد. والحياة قاطبة، بله كل حياة واعية هي هذه الاهتزازة البندولية الدائبة بين هاتين اللحظتين، أعنى أنها حركة تمييزية في سعي نحو انتهاك سديم اللامتمايزات ، الذي لم يبق منه سوى الهبولى بدلالة ميتافيزيقية

(\*) أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الرقازيق

؛ أما بالنسبة للعلم فإن الواقع يحيا في حالة ضرب منطقي مع الوعي ويخضع لمعضلات خاصة بهذا الأخير ليصبح الواقع اسماً مجرداً عاماً لا يتعين إلا لكل ذي رؤية أو آفق.

أي أن الحياة ككل تفارق ذاتها كتطور طبيعي إلا أن هذه المفارقة تبلغ أوجها لدى الوعي بها ؛ فالوعي والحياة مترادفان حصرياً مع التوسيع المتوقع لمعنى الوعي، لا محالة ؛ أي لدى مطابقة الوعي للمعنى العام للإدراك ؛ وبذلك فإن درجة صعود الوعي على مدرج التقدم تتناسب طردياً مع تطور الحياة بيولوجياً ؛ وطبقاً لنظرة سلوكية ؛ فإنه يمكن تطوير الحياة ابتداءً من تعميق الوعي، وعلى هذا تتأسس كل فلسفة للتربية وكل استراتيجيات ممكنة للتنمية البشرية في كافة مناشط الحياة.

وبذلك تتموقع الثقافة ، لايوصفها دالة ، فقط، على مدى النشاط الذي بلغته حياة الوعي في لحظة تاريخية معينة، بل إنها وظيفية) - في اللغة الإنجليزية مثلاً فإن Function تعني دالة أو وظيفة - (بمعنى أنها أداة أو ربما ذات طابع برجماتي ومن ذلك يمكن النظر إليها في بعض الأحيان على أنها مجرد أيديولوجيات أو كيان طفيلي على الواقع وتبغى الهيمنة عليه من خارج ؛ وهذا ما حدا ب جرامشي إلى التفريق بين مثقف عضوي ، و مثقف كلاسيكي . وهذا أيضاً هو ما أولى لمفاهيم الثقافة ودورها كل هذه الأهمية في عالمنا المعاصر في صورة صدام الحضارات أو صراع الثقافات وهما مفهومان ينطويان على التسليم باللاوفاقي الواقعي بين واقعيات ثقافية فعلية أو بعوالم ثقافية تقاوم معنى الثقافة الكونية.

ولكن النقد كاسم للحوار المقترح هو المصطلح الذي بإمكانه دائماً أن يطفو بنا في خضم هذه الخصومات، وهذه الهواجس التي تسيطر على وعي أبناء الأرض، ذلكم الوعي الذي يبحث عن صياغة معادلة الاتزان الديناميكي لوجوده في هذا العالم . فتتموقع الإنسان ثقافياً مرهون بقدرته على حفظ توازنه في خضم النزاعات الروحية من كل صوب . إلا أن هذه القدرة ليست ممنوحة مجاناً وليست مجسومة مقدماً ؛ بل يحرزها كل وعي ناقد، أي كل مثقف أصيل ذي وعي كلي بكل الأسباب والتداعيات على كافة المستويات المعنية.

وتاريخياً قامت فلسفات على النقد الثوري كالماركسية و مدرسة فرانكفورت ، وقد جعلت من أدوات ممثلها الثقافية طاقة نقدية وتقييمية هائلة

لاتغادر صغيرة ولا كبيرة من نقائص مجتمعاتها إلا أحصتها، وفي إطار سعي دالب لإصلاح البيت من الداخل بما تملكه من وعى ناقد ذاتياً، أو بالاختصار، القدرة على التصحيح الذاتي، وذلك بتطعيم التجربة الفلسفية بما يغذوها، وعدم التواني عن إدخال التحسينات المطلوبة بمفاهيم واستراتيجيات جديدة عند الحاجة.

فالفلسفة، كما مارسها الفلاسفة - وهذا هو التعريف الجامع المانع الوحيد المقبول لها حتى الآن - هي هذا الجهد النقدي الواعي، أي الذي يجمع بين كونه مدركا لهدفه، من جهة، ثم إنه لا يتعثر في تناقضاته الذاتية، ثم يتوهم قدرته على الخروج منها ألياً أو تلقائياً بفعل الرفع الهيجلي الذي يلغى، ولا يتسامح مع أي جهد ذاتي مغاير، بل يتحاشى الإقرار بأي جهد أو - بلغة ماركس - براكسيس، إذن الفلسفة هي هذا البراكسيس، بالمعنى المعروض حتى الآن، والفلاسفة هم صياغه، كل بحسب أدواته وطاقته وغايته.

#### ثانياً: الموقف الفلسفي العام عند قنصوه:

أ- ما أنفك معظم أساتذة الفلسفة يحلمون بالمباهج التي خلفتها فلسفة استاذية كقط وهيجل على وجه أبرز؛ إذ أفلح هذان، في نظر معظم نقاد ومؤرخي الأفكار، في تجسيد ظاهرة الأستاذ الفيلسوف في مقابل الفيلسوف الأستاذ، وهو اللقب الذي غلب على أسماء معظم من قدر لهم التفلسف الحي الأصيل.

وبناء على شواهد تاريخية يجمع معظم المراقبين للسوق الثقافية المحلية على المدى الذي بلغه قنصوه في الجمع بين فلسفة الأستاذ و استاذية الفلسفة ؛ وهذا نموذج لا نجده في الجامعات إلا في الكليات العملية حيث يتولى العالم في أي فرع من فروع العلم التطبيقى إلقاء المحاضرات على الطلاب فبالى جانب كون قنصوه أستاذاً متخصصاً من الدرجة الأولى في فلسفة العلوم قائماً بتصنيف فرائد المؤلفات لا بطريقة المونتاج، بل قريناً للفيلسوف حذو النعل بالنعل، وقدرته على تدريس معظم فروع الفلسفة الأخرى متمكناً من موضوعاته قادراً على تخطي حواجز مشكلات كانت آنذاك بكراً، فكان له قصب السبق متفلسفاً، إلا أنه تخرج على طريقة الأساتذة الموظفين الذين يبتغون معرفة أسماء فلاسفة تكررت جدداً يتباهون بذكرها في المجالس أو على أكثر الأحوال يقدمون هؤلاء الفلاسفة بطريقة مدرسية تحجبهم أكثر مما تكشف عنهم.



بيد أن فلسفة بعض الأساتذة كما هي مطوية في تطبيقاتهم أو نقدم لبعض المذاهب لاتعد سوى أريكة قد يحلو للبعض الاستواء عليها تذرعا أو إدعاءً لبطولة فكرية مزيفة في واقع محروم من أبطال حقيقيين في هذا المجال؛ أو قد يتواضع فيقتنع بمنصب إداري تكفله له الأستاذية حتى إذا ما أحيل إلى الاستبداد استودع الله الذي لاتضيع ودائعه.

إن فقليل من الأساتذة، عندنا، من يملك رؤية وروحا فلسفية، لنضوب في القريحة أو لفقر في المواهب جعلت بعض هؤلاء يستسلمون من قبل لعجلات قطار مكتب تنسيق القبول تدهسهم، وبالصدفة تجدهم بعد عدة سنوات قلائل أساتذة للفلسفة ومطلوب منهم المسئولية الروحية، أى الصياغة الفكرية لحاجات الناس وطموحاتهم والتقاط الروح العامة للعصر، وهذه لاتتوفر إلا لمنقف أصيل.

بـويمثل قنصوه نموذج هذا المنقف الثائر والمفكر الملتزم الجاد والناقد الحر، وهذه السمات لاتتوافر إلا لفلاسفة من طرز خالصة استطاعوا أن ينجوا بأنفسهم من سجون الأستاذية، كوظيفة، إلى أروقة التفلسف الحق الإيجابى، لا لمجرد ثرثرة في موضوعات هم عنها غافلون أو تأبين لأموات كانوا من قبل فلاسفة فهو نموذج الأستاذ الذى أفاد من أستاذيته ولم ينتقص منها فى حياة الفكر والثقافة، ولذلك نجده قد استخدم مفاهيم وأدوات البحث العلمى فى نقده الواعى لكل التشوهات التى أصابت فكرنا القومى الذى أخفق فى الوصول إلى ماهيته هو الذاتية فكان كالتى نقضت غزلها وتنكبت ربها ولسوف أحاول بعد قليل الرجوع إلى آليته المنهجية فى النقد ومعنى العقلانية.

جـوالموقف الفلسفى العلم لقنصوه لا يخرج، فيما أرى، عن خط النزعة الإنسانية، ورغم السمات البراجماتية التى تشوب هذه النزعة، من الاتقى الفلسفى المجرد، من حيث كونها تضع كل الاعتبارات فى خدمة التنمية البشرية، من حيث كون البشر أفراداً أو بالأحرى، وبلغة ماكس شيلر، أشخاصاً يتمتعون بحرية مطلقة فى تصوراتهم التى يعتقدون إنها قادرة على إنجاز غاياتهم ؛ وبذلك فإنها نزعة ذرائعية إلا أنها دائمة الالتزام بما هو إنسانى فى مقابل الأغيار، غير البشرين. وهى فلسفة كما نرى حافلة بالآمال العظام فى مصير سعيد للناس، وقدرتهم على التدخل فى تحديد مصائرهم، ومن ثم وجب الاجتهاد قدر الطاقة الإنسانية فى إيجاد

الحلول المناسبة لمشكلات البشر، لا من خارج، الميتافيزيقيا، بل من حياة الناس وثقافتهم وعلومهم، وبالاختصار: كل مكتسباتهم الخاصة فكل شئ من الإنسان وإليه يؤول.

د-إلا أن قنصوه الذى جسد شخصياً، كما عرفته، معنى الإنسانية بجدية غير متعمل ولا مداهن ولا آفاق، قد ختم هذه الفلسفة بخاتم خاص وهى ثقافته مغايرة ولروحه ولروح عصره مباينة ولذلك فإن الموقف الفلسفى الإنسانى الذى تبعه قنصوه قد خضع عنده لتكييفات فلسفية بناء على روح ثقافته ومطالب عصره، وهو فى ذلك يمثل المفكر الملتزم بحرية بحثه طبقاً لطبيعة المشكلات التى تطرح نفسها والمنهج المطابق، وهى مسألة نظمها هو من دراسته وتخصصه الأول فلسفة العلوم ومناهج البحث.

وفيما يلى بعض الاعتبارات التى تدعم هذه الدعاوى:

فهو حينما يصدر عن تعريف التفكير، فى مقدمة كتابه "الدين، الفكر، والسياسة" الصادر عن مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٢ (والذى سوف نحيل إليه من الآن فصاعداً)، يقول: إن التفكير هو مواجهة المشكلات.. بتحديد عناصرها والسعى إلى اختيار حل لها (ص ٧) ونستطيع بلا أى جهد إضافى أن ندرك السمات العظمى فى هذا التعريف للتفكير بوصفه منهجاً وربما لا يختلف عن كلام العلماء أو حتى جون ديوى أو البراجماتيين الذين لا يجدون فرقاً بين التفكير والمنهج العلمى. أما شرحه للمنهج فهو: طريقة وضع المشكلة وتفسيرها ثم اقتراح حل لها (ص ٢١)

وهو يعمم هذا التصور لكل من التفكير والمنهج مؤكداً نجاعتها فى مواجهة المشكلات التى تقاوم الحلول التقليدية داعياً إلى مواجهة هذه المشكلات بصراحة وأن تكون الحلول المقترحة على نفس المستوى من تحديد المشكلات (ص ٤٥) ولقد قام بتطبيق تصوره هذا لكل من المنهج والتفكير فى العالم الثقافى متمشقا، متابطاً حسام النقد المر لكل دعى وننيم على عالم الفكر وأصحاب المصالح فى تدمير روح النهضة ممن يسميهم مستثمري النصب الفكرى (ص ٨) الذين يستخدمون نفس آلية النصاب أو الحاوى ص ٩ فى خداع فرانسهم.

أما غايته من كل إسهاماته النقدية فى هذا الشأن فهى تقوية الجهاز المناعى الفكرى للمواطن (ص ٩) حتى لا يفقد عقله أو المناعة العقلية المكتسبة (ص ٩).

ولا يكون ذلك، فيما يؤكد إلا بالنقد ويعنى به طرح أسئلة جديدة لا مجرد التسكع فى دروب مهدها من قبل إجابات سابقة (ص ١) وهذا متاح بالتفلسف أو كما قل بـ التفلسف أى بالإلحاح فى طرح السؤال وعدم الاستلام لإجابات جاهزة سابقة، أو فعلية محفوظة فالمطلوب إثارة الأسئلة للاختيار من بين الإجابات المتعددة المختلفة لكل سؤال، بلا أدنى احتمال للوقوع فى متناقضات وهذا النقد سبيله الحوار الذى يشترط فيه التبادل والتفاعل الحر بين الآراء والمواقف والاستعداد للتنازل عن بعضها؛ إذ المقياس هو الحجة والدليل، وليس المألوف أو القديم (ص ١٠) فضلا عن شرط الاعتراف بحق المواطنين جميعاً فى إعلان آرائهم المختلفة بلا اعتراض باتهام مسبق بالخروج على كذا أو كذا، أى رفع الوصاية عنهم بل وكافة ألوان الحظر فى كل الشئون، أى الاعتراف للمواطنين ببلوغهم سن الرشد وعدم حاجتهم إلى وكيل أو كفيل مهما بلغ شأوه فى العلم والسلطان (ص ١٠)

ومن أول وهلة نستطيع أن نلتقط مصطلحات كاتط فى تعريفه للتنوير فى مقاله الشهير ما التنوير؟ فى البيان السابق لقتصوه؛ فالإنسان التقدمى هو الحر المستنير، والاستنارة تعنى امتلاك العقلانية الخالصة، ولكن هذه العقلانية لا تدعى إلا الظاهرية المطلقة كما أشرت فى أولاً لا الأشياء فى ذاتها وبالتالي يسقط عنها قناع ودروع البرجماتية المنتطعة فالظاهرية ببساطة تعنى النسبية والمشروطة، وبالتالي عدم الزعم بامتلاك الحقيقة والتسليم بإمكانية مداخلة الشك واقتحامه جنة الحقيقة المزعومة على ما كان يعتقد ديكارت الذى يتسق مع تصوره ققصوه فى ديمقراطية العقل حين يقرر فى مقدمة الكتاب السابق أن التفكير ليس هبة خاصة للبعض يحرم منها الآخرون (ص ٧) وهذا إنما هو تعبير آخر لعبارة ديكارت الشهيرة فى كتابه مقل عن المنهج إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس . والمعنى هنا أنه لا يجب التذرع لا بمناعة عقلية طبيعية) موهبة خاصة (ولا بمناعة مكتسبة إلى الأبد إلا بالاحتراز بجانب النقد والتسليم بالتعددية فى الحوار والتضامن الكامل فى مجال البحث وعدم الاعتقاد بنهائية النتائج مهما بلغنا منها شأوا وهذا هو معنى التفكير أو العقلانية عند ققصوه، أعنى العقلانية النقدية على طريقة كاتط لا عقلانية ديكارت والديكارتيين الدوجمائية برغم امتداحهم سمت العقل واحتفانهم بالمساواة فيه بين البشر.

أما قنصوه فتتويرى كاتطى يحتفى بالعقل ولا يعطله كما فعل ديكارت، ولا قداسة عنده إلا للمقدس الأصلي، الله، تماماً ككاتط ويطق أهمية عظمى على الظاهرية على الأقل، فى العلم حيث التأويل هو سيد الموقف العلمى للإنسان فى العالم، بل فى كل النصوص مهما كانت قداستها، فليست هناك كلمة أخيرة، ففقه الكلمة يتبع فقه الواقع؛ لأن الكلمة تأتى دالة فى واقع إما لتثبيته أو لتغييره. ولذلك فإن الفكر إنما يكون لخدمة الواقع وليس الواقع فى خدمة الفكر، فلا قداسة لعقل فى ذاته تدور عليه الدوائر كمركز لها؛ بل هو كما أوضحنا منهج، مجرد منهج وكفى.

وإذا كان كل من الفكر والواقع بناء على هذا التصور للعلاقة بينهما، فإن كل منهما دالة للآخر؛ لذلك فإن تغيير الفكر أو تطويره يتضمن تغييراً لمفهوم الواقع والعكس، وهو نفس تصور ماركس إذ عندما دعا إلى أن تترك الفلسفة مسئوليتها فى تغيير الواقع (العالم بدلاً من مجرد تصوره، كان يهدف إلى تغيير الفكر أى استراتيجية العقل من جهة، ومن ثم إلى تغيير العالم بالثورة على أوضاع خلفتها عقلانيات كرسست لمصالح طبقية فرضتها على الأغلبية الساحقة فرضاً وبحكم العادة، من جهة أخرى. ولذلك ينتقد قنصوه كل ألوان المثاليات الزائفة التى تقفز مباشرة إلى المثل والقيم العلى (ص ٢٢) من دون المرور بالواقع الحقى الذى تنوسى مع الاختزال المستمر والتكرار لمفهوم معين عن الواقع لا يعد هو واقعاً أصيلاً، وهذا ما يبعد أصحاب المثالية الزائفة فى نظره، عن جدالة الصواب، وبالتالي فالمصير هو الإخفاق الناجم عن الفرار من المشكلات القائمة بإعادة تعبئتها وإدراجها تحت تصورات أو مفاهيم مجردة جاهزة أى بالاستعانة بجهز تصورى سابق التكوين، وبالتالي تطمس قسماتها وتختبئ أعراضها مع دوام المرض.

فلامفر، إذن، من إعادة تعريف الواقع بدلاً من تكرار كلمة واقع بكثرة تحجب فهمه وتحليله (ص ٢٢) فالمثالى المزيف لا يواجه المشكلات الفعلية التى يعانىها المواطنون بل ينزلها فى مجالها وحقلها الأصلي فى الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ بالمجال العقلى والنفسى الذى يتخذ منه التعريفات المستعارة للمشكلات وهناك ثلاث مستويات يدرجها قنصوه تحت ما أسماه بالمثالية الزائفة فى عالمنا الثقافى، وهى: [١] - النقد المتعالى أى الاندراج تحت تصورات ميتافيزيقية أو مجردة عامة كمفاتيح لحل مشكلات واقعية). [٢] - المشروعات الحضارية

النهضوية) وهى مشروعات أصحاب الوعى المستعار بالمشكلات بدلاً من أن يكونوا أصحاب وعى واقعى أصيل (ذاتى). [٣] -الفاشية الجديدة) وهى التى تنادى بالخلص بالعودة إلى شرع الله وبرفض كل ما هو دخيل مستورد من نظم علمانية (ص ٩٤) ويصف قنصوه أصحاب هذه المثاليات الزائفة بأنهم مجرد سحرة وبأن منهجهم هو منهج سحرى يقوم على دعامتين : استخدام الألفاظ بوصفها أقاتيم مقدسة، فتنحول المصطلحات والمفاهيم من مجرد أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها إلى كيانات تنفخ فيها الحياة.. وبذلك يتحول المجرى إلى وهم العينى المحسوس (ص ٤٦) فاما الدعاة الثانية للمنهج السحرى، فهى التعريف المستعار للواقع ؛ فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية.. بل يلوذ بمجال آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة ويهدف بهذا القفز على الواقع إلى التحصن بإهاب القداسة وقناع الرصان (ص ٥٦).

والواقعية النقدية عند قنصوه تناهض ما أسماه بالواقعية المبتذلة الذى يقوم أصحابها، فى نظره، بدور الكورس (ص ٤٦) أو بتعبير آخر: إنهم العامة من الناس ممن يفتخرون إلى حس نقدى ووعى صاف وقريحة ضافية، ولذلك فبأنى يمكن أن ادعواهم سوقة الفكر ويخضعون فى حياتهم لأهام العقل التى كشف عنها بيكون. هو الآن ؛ فإذا كان يروق للبعض تصنيف المفكرين ووضعهم على خريطة التفلسف،، فإن قنصوه مفكر واقعى نقدى ملتزم بآليات التفكير العلمى غير مفتون بطموحات فكرية لاتجابه المشكلات تماما كسقراط الذى لم يعرف عنه غزارة إنتاج بقدر ما اعتبر أستاذا للفلاسفة صدورا عن أصالة موقفه الفلسفى وتجسيدا له، حتى الموت فداء له.

وبعيدا عن تفصيلات مواقفه الجزئية والحلول التى اقترحها لمشكلات عالما المعاصر ومساهماته الثقافية فى كل مشكلة أو مناسبة، سواء فى مقال أو كتاب أو حوار أو ندوة.. فإن ما نود التشديد عليه، هنا، هو موقفه الفلسفى العام من المشكلات وبرنامجه الحى للتغلب عليها، وأرجو أن أكون قد أصبت بعض الحظ من التوفيق فى تقديم هذا الجانب من ثقافة مفكر أصيل وأستاذ رائع.

منه .. وإليه

## صلاح قنصوه مفكرا .. مثقفا .. ناقدًا

هاني المرعشلي(\*)

من هو صلاح قنصوه ؟ هل هو فيلسوف ، هل هو محلل اجتماعي من الطراز الأول ؟ هل هو عالم جمال وناقد فني متمكن ؟ هل هو مناضل سياسي من جيل الستينات ؟ إذا كانت الاجابة علي كل هذه التساؤلات بالإيجاب ، فنحن إذن أمام (مفكر أصيل) .

فصلاح قنصوه يبرز فارساً مهيباً علي الساحة الفلسفية ، فإذا أضفت إلى ذلك تاريخه النضالي - نظرياً وعملياً - في مرحلة الستينات ، ازداد الأمر اشتباكاً وتعقيداً .

من أين إذن ابداً ، وأين انتهى ؟(\*\*) لو اردت الكتابة عن صلاح قنصوه فلسفياً ، أو سوسيولوجياً ، أو استراتيجياً ، أو سياسياً ، لسهل الأمر ، لكن مشكلتي اني اود ان اتناول ذلك كله ، ولو فعلت لما استغني الوقت ، ولما اتسع الملف بأكمله سوى لي بمفردي . وقد فكرت أولاً في الكتابة عن ذلك بأسلوب المسح السريع ، لو بنظرة الطائر .

ثم فكرت ثانياً في ان اكتب بحثاً واهديه إلى صلاح قنصوه ، جريباً علي ما يتبع في كثير من الملفات والكتب التذكارية . إلا انني انتهيت أخيراً إلى محاولة دمج الفكرتين معاً .

وسأتبع في كتابتي أسلوباً مستوحى إلى حد ما من الكتابة العربية القديمة - من حيث الشكل ، لا المضمون - فالجأ إلى طريقة الحواشي علي المتن ، حيث

---

(\*) أستاذ الفلسفة بآداب طنطا

(\*\*) أما ان فاتني الصديق العزيز احمد عبد الحليم عطية في المشاركة في ملف عن الإنسان العظيم (صلاح قنصوه) بحكم صلاتي الوطيدة به ، حتى تفجر مخزون هائل من الذكريات والمعلومات والملاحظات . وقد وقع في ظن الصديق - استناداً علي علاقتي الوثيقة بصلاح قنصوه ، والتي اعتز وافخر بها دوماً - ان الأمر سيكون بالنسبة لي أبسر ما يكون في سهولة التناول والعرض . ظن الصديق ذلك وظننته معه للوهلة الاولى ، ولكن هيهات ما بين الظن والواقع . وما فتئ الصديق يعاتبني ويلومني ، يلح علي بالاسراع في الانتهاء ، والا سيصدر الملف دون مشاركتي الراحبة ، ولاتحمل اذن فسوة الحساب ، محاسبتي لنفسي قبل محاسبة الآخرين لي

تمثل الحاشية توضيحا نظريا عاما ، بينما يمثل المتن تطبيقا عمليا علي فكر واعمال صلاح فتصوة .

حاشية : I : ماهية المذهب الإنساني :

١. النزعة الانسانية موقف فلسفي واخلاقي وجمالي يهدف إلى اعتبار الإنسان القيمة القصوى التي يكتسب منها التاريخ والمجتمع معاهما . وهي بوجه من اوجه الاعتبار شكل من الذرائعية التي ترى ان كل معرفة تخضع لشروط التجربة الانسانية. فالإنسان مبدع قيمة ومعاييره . ومشكلته هي محور المشكلات كافة ، ومن الجائز اعتناق قول (تيرانس) Terence الذائع : (انني انسان ، ولا شئ انساني بغير عني ) واعتباره شعارا ومنهاجا . فالنزعة الانسانية تعني ازدهار الإنسان . والإنسان كله ، طبيعته ، ذاته ، اصله ، مصيره ، وضعه في العالم ، رسالته ، هو المنطلق والقصـد . وهو مركز اهتمام الإنسان والانسانية . يقول جان - ريشار بلوخ J.R. BLOCH : "حينما نلقي الإنسان ، هذا الحيوان الغريب ، ومهما كان لون بشرته ، واختلاف صقعه واقليمه ، نجده مشغولا ، علي الرغم من الظواهر المبينة ، بفكرة واحدة ، ووسواس واحد ، وهو وحيد : انه يطرح السؤال الأساسي عن مصيره عبر ظروف حياته وملابساتها : أي كائن انا ؟ ماذا افعل علي وجه الأرض ؟ وما سبب وجودي ؟ كيف افسر هذا النشاط الموصول الذي انهض به ؟ كيف اسوغ هذه الرغبات التي تعتريني ، هذا القلق الذي يعذبني ؟ من ذا الذي يقدم لي اخيرا تعريفا عن ذاتي في وسعه ان ينير سبيلي ويبعث رضاي وطمائنتي ؟" .

لقد طلب علماء وادباء وسياسيون وفلاسفة هذا التعريف وعثروا علي غير جواب . وبدا في وقت من الزمان ان تقدم العلم والتقنية يفتح الباب لآمال البشر وطموحاتهم . ولكن نظرية (انشتين) عن النسبية الموسعة اعلمتنا ان الإنسان ليس بمراقب غريب عن الكون . فهو بالضرورة مغور في مكان وتابع لجريان الزمان ، يبني بذاته ادوات الملاحظة والقياس ، وهو يتكافل مع الطبيعة ويترك طابعه الإنساني في تصوره الاشياء . ولا يقل انحياز الأدب المعاصر إلى الإنسان عن انحياز العلم . ويبقى من الثابت في هذا كله عودة الأدب ، بمثل عودة العلم ، إلى الإنسان .

ومثل هذا (التأنس) نجده علي الصعيد السياسي . فالمواثيق القومية والدولية تصدع باعلان (حقوق الإنسان) . والاحزاب كافة تزعم علي الدوام بالرغم من اختلافها أنها تستوحي احترام انسانية الإنسان . حتى اولئك الذين يمارسون من الناحية العملية الراهنة قمع الحريات إنما يمجدون بالقول الإنسان قيمة وهدفا . ويعظم في عصرنا باطراد الاهتمام بالفقراء والوضعاء والمعدمين والملونين . وتعلن ضروب التقدم المتحققة في كل امم الأرض أنها إنما تتوخى رقي الإنسان ماديا وعقليا . مثال ذلك تنظيم الامن الاجتماعي ، ومعونات الاسرة ، وتحسين ظروف العمل ، وتنظيم اوقات الفراغ .. وانتشار التعليم ، وزيادة عدد المكتبات العامة والجامعات الشعبية ، وتيسير سبل الثقافة والعلم ..

ولا ريب في ان اكثر الوقائع أهمية ، واعظمها خطرا ، هو الوجدان الإنساني المشترك الذي ينشأ ويكبر باطراد من جراء الاكتشافات العلمية وتقدم التقنية وسرعة المواصلات وسهولة المبادلات . فوسائل المعرفة العالمية تعمل علي نشر الافكار ذاتها في كل مكان . وبعض المؤسسات الدولية ، مثل اليونسكو ، تسعى لنشر ثقافة واحدة في جميع الامم .

ورب معترض يقول ان عناية الإنسان بالإنسان أمر قديم قدم الوعي . غير ان رايه عن طبيعته هو الذي تغير مضمونا . كان باسكال يقول : (لا يعرف الإنسان اين يضع نفسه . فمن الجلي انه ضال وقد هبط من محله الحقيقي دون قدرة علي الرجوع . وهو يبحث عنه في كل مكان بقلق ودونما نجاح . انه يتخبط في ظلام دامس) <sup>(١)</sup> .

وقد الايمان بالإنسان إلى الايمان بعقله في عصر الانوار والي الايمان بالعلم الذي يصنعه ذاك العقل ، فكانت آراء Taine و (برتلو) Berthelot و (رينان) Renan ومن شاكلهم ممن يولون الثقة كل الثقة بالعلوم والتقانة ويرقبون منها سعادة البشر القصوى ، سد الحاجات كلها وتلبية الاماني وفوز الفضيلة وازدهار الحضارة والعمران . بيد ان القرن العشرين جعل انسان العصر اقل ثقة واكثر فطنة . فقد اعلمته التجارب ان حروبا بين الشعوب المتحضرة لا تزال ممكنة . وقد شاهد انبعاث ، بل استمرار ، العنف ، عنف الجمهور ، والقمع ، قمع السلطة ، وقلم بالرغم من ذلك من يدعو إلى اللاياس . يقول (كامو) Camus : (ترفض الياس من



الإنسان . ونحن نحرص علي خدمته دون ان نطمح طموحا غير معقول إلى انقاذه .  
وإذا قبلنا الاستغناء عن الآله وعن الرجاء ، فأتينا لا نستطيع أن نستغني بمثل هذا  
اليسر عن الإنسان ) .

وقد تناول الفيلسوف البريطاني وليام جورج دي بيرج William George De Burgh  
موضوع المذهب الإنساني والازمة العالمية في كتابه القيم (تراث العالم  
القديم) (٢)

ويرى ديبرج أن حركة الهيومانيزم تميزت عند ظهورها بثلاثة سمات هي :  
أولا : تأكيد الفردية الانسانية ، وكان مظهر ذلك في الدين ، والاستجابة لحكم  
الفرد الخاص ضد سلطة الكنيسة ، وظهور الدول القومية ، وفي الفلسفة تأكيد  
ديكارث للوعي الفردي عند المفكر .  
ثانيا : شدة الاعتماد علي الفعل .  
ثالثا : تغليب وجهة النظر الدنيوية ، وقصر الاهتمام الإنساني علي المظاهر  
البادية للإنسان في الزمان والمكان .

وكان هذا المذهب الإنساني موحى الافكار لقادة الفكر في عصر الاستنارة  
الذي وصل إلى ذروته إبان الثورة الفرنسية ، وغلب علي الكثيرين من مفكري  
القرن التاسع عشر ، وبخاصة في فرنسا من كوندرسية condorcet إلى اوجست  
كونت Auguste Conte وفي إنجلترا من وليام جودوين William Goduin إلى  
مدرسة بنتام النفعية Bentham كما بدأ تأثيرها في هـ . جـ . ولز وكتابات  
برتراند راسل ، وكان القائلون بهذا المذهب في رأي دي بيرج يثقون بطبيعة الإنسان ،  
وقابليته للكمال ، وامكان حدوث التقدم المستمر ، ويرون ان الشرور والنقائص  
التي اعترضت طريق الإنسان لم يكن سببها الخطيئة كما تقرر المسيحية ، وانما  
سببها سوء النظام الاجتماعي وخلله ، ويمكن علاجها بالتشريع وسن القوانين  
المناسبة ، كما دافعوا عن حرية الفرد ، وحلموا بإمكان مجيئ العصر السعيد  
والفردوس الأرضي ، وان أهم مظاهر هذا العصر السعيد سيكون الرخاء  
الاقتصادي ، وامتلاك كل فرد ما يسد حاجته ويكفي مطالبه ، وان تحقيق ذلك سيتم  
بتبديد الخرافات والالوهام ونشر التربية العلمية .

٢. والمذهب الإنساني بوصفه اصطلاحاً فلسفياً ومفهوماً عقلياً أخلاقياً كان دائماً يتجه إلى معنى اللفظ الذي اشتق منه ، ولذلك كان يعني بكل ما يميز الإنسان لا بما هو فوق الإنسان ، وكل ما يخص الإنسان مباشرة لا الطبيعة الخارجية ، ومجال اهتمامه كل ما يسمو بالإنسان ، ويزيده قوة ويمكن له ويسد حاجاته ، ويشبع نزعاته ، وفي بمطالبه ، ويتيح الانطلاق لمواهبه وملكاته ، وإمكانياته وقدراته ولذلك يتسع المذهب الإنساني لمعان كثيرة ، وقد يعني الحياة المتزنة التي كشف وجودها الباحثون الإنسانيون في حياة اليونانيين القدامى ، وقد يعني دراسة الآداب اليونانية واللاتينية القديمة ، وقد يعني التحرر من النزعة الدينية والاهتمام الشديد بمختلف جوانب الحياة ونواحيها المتعددة ، وقد يشمل الفلسفة التي تجعل الإنسان محور الكون ، وقد غلب هذا المعنى على المذهب الإنساني منذ القرن السادس عشر وكان المفكرون من أمثال ديكارت واسبينوزا في جوهرهم من أنصار المذهب الإنساني ، وإن كانوا قد اضطروا في محاولتهم حل مشكلة الواقع إلى التسليم بوجود عقل مدبر أو قوة مقدسة اسمى من الإنسان ، وفريق آخر اعترف بمقاومة الطبيعة البادية لسيطرة الإنسان . وقد أطلق اسم المذهب الإنساني على مدرسة فلسفية حديثة مثلها الفيلسوف شيلر J.C.S. Schiller المتوفي سنة ١٩٣٧ وهو فيلسوف إنجليزي ألماني الأصل تلقى تعليمه في الجامعات الإنجليزية وقام بالقاء محاضرات في الجامعات الإنجليزية والجامعات الأمريكية ، ويقول الدكتور عثمان أمين في كتابه عنه في سلسلة نوابع الفكر الغربي<sup>(٣)</sup> (قوام المذهب الإنساني عند شيلر أن يكون الإنسان على بيئة تامة ودراية واعية بالمشكلة الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية ، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته).

(٣) إن النزعة الانسانية تنقث ثقة مطلقة بمناهل الإنسان وبمصيره . وهي ترى أن شعوره حافز يدفعه إلى غزو نفسه وتنقيف ذاته ليستغل إمكانياته ويملك حقيقته وهو لا يتوانى عن انفاق أي جهد ضد نفسه وضد الآخرين في سبيل نجاح حياته . وعنده أن للطبيعة البشرية نمطا مرموقا يطمح إلى تحقيقه ليجعل الإنسان أكثر إنسانية ويجلو بذلك عظمتة الأصلية والأصلية وكأنه يود أن يكثف العالم في الإنسان ويوسع الإنسان إلى تخوم العالم

فالانسانية نزعة ، تشير إلى موقف فلسفي يوجب علي الإنسان ان يتعلق بما هو حصرا انساني . والانسانية كما يقول (معجم) (لالاند) تدل علي تصور عام يشمل الحياة (السياسية والاقتصادية والاخلاقية) ويشيدها علي أساس الاعتقاد بان خلاص الإنسان يعتمد قواه الانسانية وحدها . وهي عقيدة تقابل المسيحية القائلة بان خلاص الإنسان يرجع إلى الايمان وحسب وهي تعارضها كل المعارضة . ومن دلالاتها أيضا أنها تعرض الطبيعة البهيمية بغايات الطبيعة الانسانية الخاصة متمثلة في الفنون والعلوم والاخلاق .

وهنا يبدو تنافر المذاهب الفلسفية واختصاص أصحابها في تصورهم الانسانية او نمط هذا الإنسان الامثل المرموق .

**متن = I : الاطار المرجعي للمفكر أو ايدولوجية صلاح قنصوه :**

هل يمكننا ان نضع ايدينا علي الاطار المرجعي لصلاح قنصوه ، أو علي المصدر الفكري الذي يستمد منه (كل) صلاح قنصوه (الخبير بمركز الدراسات الاجتماعية، المتفلسف ، الاستطقي ، الفنان ، الناقد ... المفكر) كافة آرائه ونظراته وتوجهاته في الوصف والتفسير ؟

بعد البحث المضني والتقصي الدقيق ، سنجد ان صلاح قنصوه هو الذي ينفذنا من هذه الحيرة ، ويقدم لنا الاجابة بنفسه عبر اشارة بسيطة وحاسمة في آن ، لم ترد - رغم هذا الكم من كتاباته - سوى مرتين ..

في كتابه الشهير (فلسفة العلم) يقول صلاح قنصوه في خاتمة مقدمته :

(وقد اختط الكتاب طريقا خاصة لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية انسانية ، ومؤسسة ثقافية أو اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب ، وتتميز بالمنهج الذي يدور معظم الكتاب حول تجلية كافة جوانبه . مهما يكن من تعدد التفاصيل والمصطلحات التي تشغل مساحة الكتاب ، إلا ان خطأ محوريا واحدا يجمعها ويضمها إلى اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي اليه المؤلف ويسعى إلى تأييده في كتابات أخرى . ولا أهمية لهذا الاستطراد إلا في التأكيد بان فلسفة العلم يمكن ان تعالج بطرق شتى ، وعلي مذاهب متعددة ، شرط ان يكون ما نتحدث عنه ، وهو العلم الراهن ، هو نفسه دون تشويه أو تحريف ، أي

بوصفه مادة أو موضوعا يدعونا إلى التفلسف حوله، وإبراز متضمناته التي تهمنا جميعا علي قدم المساواة ) .<sup>(٤)</sup>

• اما المرة الثانية ، فتأتي أيضا في نهاية مقدمة صلاح قنصوه لكتابة الرابع عن (نظرية القيم في الفكر المعاصر) حيث يقول :

(والكتاب لا يقتنع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشف عن الطابع الاشكالي للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكي يمضي بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها امام حل لمسائلها من منظور انساني شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها إلى تصور مركب . ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني ، أو خصيصة من بين خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان ، واسلوب فاعليته معا . ويسعى الكتاب في نهاية الأمر ان يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم . وعلي اية حال ، فهذا الكتاب ، مثل كتب أخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا ان نفلت من مواجهتها سواء في الفكر أو السلوك) .<sup>(٥)</sup>

هكذا يأخذ صلاح قنصوره بيدنا ويوضح لنا انه ينتمي إلى المذهب الإنساني ، ويعالج المشكلات من منظور انساني شامل ، يعمل علي تكريسها وتأكيدها عندما يطبقه في مجالات الدين والفن والفلسفة والعلم .

فهل تنتهي حيرتنا هاهنا ؟<sup>(٦)</sup>

حاشية II : المفكر .. مثقفا :

لقد شغلت قضية دور الفكر في دفع عملية التطور السياسي والاجتماعي اذهان الفلاسفة والباحثين منذ امد بعيد ، ورغم اختلاف اولئك الباحثين في وجهة نظرهم حول شكل الدور الذي يمارسه رجال الفكر ، هل يتمثل في المشاركة الفعّية في الممارسة السياسية والاجتماعية ، أم يقتصر علي توجيه النقد للمجتمع وللقائمين علي السلطة ، أم أن ذلك الدور يقوم من جهة أخرى علي تقديم تصورات ايدولوجية للوجود السياسي ، أم ممارسة تأثير عام علي السلطة والرأي العام ،

ورغم ذلك فإن أولئك المحللين يكادون يتفقون علي فكرة أساسية وهي أن رجال الفكر يشكلون العنصر القائد في دفع التطور السياسي والاجتماعي .

غنى عن القول بطبيعة الحال أن الاهتمام بموضوع دور المثقفين في التنمية السياسية والاجتماعية لا ينبع من دافع الفضول الفكري وإنما يرجع بصفة أساسية إلى قيمته العلمية . وترجع الأهمية العلمية إلى حداثة الموضوع وجدته ، حيث أن الدراسة العلمية للدور الاجتماعي للمثقفين يعثرها نقص كبير في علم السياسة بصفة عامة وفي مختلف الدراسات في الدول النامية بما في ذلك مصر بصفة خاصة

وبهذا الصدد فقد لاحظ ميرتون أن المثقفين الذين يكرسون أنفسهم للعلوم الاجتماعية قد شغلوا أنفسهم ببحث سلوك الآخرين إلى حد أنهم قد أهملوا إلى حد كبير دراسة مشاكلهم وموقفهم وسلوكهم<sup>(٧)</sup> .

وفيما يتعلق بالعالم العربي يقول الأستاذ سيد ياسين : لم تنل قضية المثقفين ما تستحقه من اهتمام في العالم الثالث بوجه عام وفي العالم العربي بوجه خاص بالرغم من أهمية الموضوع وشديد ارتباطه بمصير اتجاهات التنمية في هذه البلاد<sup>(٨)</sup>

قدرة المثقفين علي دفع التطور الاجتماعي تتأيد بأن هناك مجموعة من الأسباب التي تحقق لرجال الفكر مثل هذه القدرة علي دفع التطور الاجتماعي ، وأهم تلك الأسباب الآتي : ( أ ) القدرات الفكرية للمثقفين : أن المعرفة التي يمتلكها المثقفون ، لم يعد ينظر إليها كمعرفة ذهنية فقط ولكنها ينظر إليها كأداة ، وفي حقيقة الأمر ، كما يقول نسبت ، فليس هناك شئ أكثر راديكالية من الأفكار<sup>(٩)</sup> ، ويرجع هذا التأثير الحاسم للأفكار إلى قدرتها علي تشكيل مدركات وتصورات ووعي أفراد المجتمع وبالتالي تحديد مسار حركة ذلك المجتمع .

(ب) طبيعة الرفض لدى المثقفين : يتسم المثقفون بصفة عامة بطبيعة الرفض لما هو قائم ، الأمر الذي يشكل دافعا نحو التغيير ، وقد أكد علي ذلك ماركوز بقوله " أن عملية الاحتجاج والرفض تعتبر شيئا في دمائهم . وب نفس المعنى يرى ريمون آرون أن الاتجاه نحو نقد النظام القائم يمثل المرض المهني للمثقفين<sup>(١٠)</sup> .

ويعد المثقفون إلي حد بعيد أكثر استجابة لقيم العقلانية والعدالة ، والحقيقة من غيرهم من فئات المجتمع الأخرى<sup>(١١)</sup> كما يتجه المثقفون في غالب الأحيان

للإلتئام إلى الطبقة المتوسطة وهي الطبقة التي كانت على مر التاريخ أكثر عناصر المجتمع دفاعا عن التنمية السياسية والاجتماعية. (١٢)

ثالثا : مظاهر قدرة المثقفين على دفع التطور الاجتماعي ، تتبدى قدرة المثقفين على دفع التطور الاجتماعي في مظاهر عدة يمكن إيجازها فيما يلي من النقاط : ( ا ) أزمة المجتمع كتعبير عن أزمة فكرية : تتضح مدى أهمية دور الفكر في دفع التطورات الاجتماعية وتشكيل مسار حركة المجتمع نحو ما هو أفضل من أن المجتمع يصاب بحالة من الأزمة إذا ما تقاعس الفكر أو عجز عن القيام بوظيفته المطلوبة .

وبهذا المعنى يقول العروى ، وأيا ما كانت الأهمية التي نعطيها لأزمة الإنتلجنسيا العربية فلن تستحق ما نالته من اهتمام إذا لم ترمز إلى أزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها. (١٣)

ويتفق هشام شرابي مع ذلك التحليل حيث يرى أن لزمات المجتمع تكشف عن نفسها بشكل أكثر وضوحا ، في نواحيها الثقافية والنفسية في نطاق تلك الفئة من المجتمع العربي التي نطلق عليها تعبير النخبة المثقفة (١٤)

(ب) قدرة المثقفين على مواجهة الأزمات : لقد اتضح على مر التاريخ أن المثقفين يبرزون في أوقات الأزمات وذلك في ثورة أو في حركة جماهيرية ، فالمثقفون يزدهرون حينما تقاسي مجتمعاتهم من أزمة معينة ، وحينما يكون هناك شئ معين وعظيم في حالة خطر ، والمثقفون يبرزون على مسرح الأحداث حينما تكون البلاد في حاجة لإصلاحات وفي حاجة لتأصيل إدراكي لمفهوم القومية. (١٥)

ولعل تلك القدرات التي يتمتع بها المثقفون هي التي دعت متهايم إلى أن ينظر إلى النخبة المثقفة على أنها النخبة الملائمة لامتلاك المواقع الرئيسية في المجتمع الذي ينادي به وهو المجتمع الديمقراطي المخطط (١٦) ، واتطابقا من تلك الأهمية يرى الأتاس أنه دون مجتمع مثقف فبته من غير المجدي أن نأمل في قيام اختيار ذكي وواع لحلول المشاكل التي تواجه ، المجتمعات النامية (١٧) .

وفيما يختص بالمنطقة العربية بصفة عامة يحتج الدكتور حامد ربيع بأن التطور الحقيقي للمنطقة لا بد وأن ينبع من هذه الطبقة المثقفة (١٨) وفيما يتعلق

بمصر بصفة خاصة أكد شارلز عيساوى أن وجود ونمو النخبة المثقفة يمثل واحدا من أفضل آمال مصر بالنسبة للمستقبل<sup>(١٩)</sup>

أما تشومسكي على الرغم من أنه يشير إلى أكثر من محدد لقوة المثقف إلا أنه يركز بصفة أساسية على الموارد البشرية ، وعلى ذلك يؤكد أن هناك عدة أساليب يستطيع المثقف عن طريقها القيام بالتغيير ، فهو قد يحاول لإضفاء صبغة إنسانية على السلطات القائمة ، أو قد يحاول المساهمة في تشكيل حزب سياسي إصلاحي جديد ، يعمل في إطار الممارسات السياسية التقليدية ، كما أنه يستطيع محاولة الارتباط بالجمهير وذلك للمساعدة على خلق حركة جماهيرية تلتزم بتغيير اجتماعي أكثر راديكالية ، كما يستطيع أن يعمل بصفته الفردية على مقاومة المطالب التي تطلب منه أو الإغراءات التي تعرض عليه من جانب المجتمع الذي يقدم له مزايا ووفرة اقتصادية إذا قبل القيود التي يضعها مجتمع رجال الأعمال والنخبة المثقفة الفنية المرتبطة به ، وأخيرا فإنه يستطيع تنظيم مقاومة واسعة النطاق عن طريق النخبة المثقفة الفنية لمقاومة ذلك الحلم المروع الذي يساعدون على خلقه ولكي يجدوا سبلا يمكن عن طريقها وضع مهاراتهم في توظيف اجتماعي بناء ، وربما يكون ذلك بالتعاون مع حركة شعبية معينة تسعى إلى إيجاد تنظيمات اجتماعية جديدة .<sup>(٢٠)</sup>

إن مصدر القوة الأولى للمثقفين كما يرى جولدنر هو رأسمالهم الثقافي

وما يعيننا هنا تحديدا - لأهميته - هو الوظيفة النقدية .

أولا: أهمية المثقف في أداء وظيفة النقد : يتمثل أحد الأنوار الاجتماعية الأساسية للمثقفين في دورهم كناقدين ، وفي أنهم ضمير المجتمع ، ولا يحتاج الكثير من المثقفين إلى النظرة الموضوعية لإقناعهم بالتنافر طويل المدى بين السلطة والفكر ، فهم ينظرون لأنفسهم منذ البداية على أنهم حاملون لوعي وضمير المجتمع ، وعلى استعداد دائم ، إذا اقتضت الحاجة لأن ينزلوا إلى مسرح الأحداث السياسية ليقاتلوا ضد أولئك الذين يسيطرون على السلطة<sup>(٢١)</sup> وبهذا الصدد يرى تشيرشوارد أن إحدى وظائف المثقفين تتمثل في تنظيم الخبرة الاجتماعية عن طريق توجيه النقد إلى السياسة ، والنقد الاجتماعي ، كما يطلق على المثقفين وصف المعارضة الدائمة في المجتمع .

وفي نفس الاتجاه يشير هوفر إلى أن العداء بين المثقف والسلطات القائمة يخدم هدفا أكثر أهمية من تقدم الجماهير فهو يحفظ النظام الاجتماعي من الركود ، والدليل على ذلك يتضح في أنه في المجتمع الذي يتحالف المثقفون فيه بقوة مع الطبقة الحاكمة يكون هذا المجتمع قادرا على البدء ، بداية متألقة ولكنه لا يكون قادرا على النمو والتطور المستمر ، وغالبا ما يحقق هذا المجتمع درجات عالية من التفوق في بداية مساره ثم يتوقف بعد ذلك ، فيكون تاريخ هذا المجتمع في أساسه سجلا من الركود والاضمحلال ، ومن ناحية أخرى فإن الخطوة الأولى ، تجاه يقظة المجتمع الراكد هو غربة القلة المثقفة عن الحكومة القائمة ، الأمر الذي عادة ما ينجم عن تغلغل مؤثر خارجي معين <sup>(٢٢)</sup> ويتضمن الاغتراب عدم الرضا عن الأوضاع القائمة وانتقاد المؤسسات القائمة في المجتمع وقيم وأعراف وسلوك واتجاهات وتقاليد ذلك المجتمع <sup>(٢٣)</sup> .

وفيما يتعلق بمثقفي الدول النامية ، فطالما اتهم ليسوا في السلطة فبأنهم يميلون إلى الاتجاه السياسي المضاد أو المعارض ، وبهذا الصدد كتب العقاد مقالا بعنوان الوزارة والنقد ، ينحى فيه باللائمة على أولئك الذين يعترضون عليه لنقده الوزارة النسبوية ، ويقول : وليس له سابقة في نظام الوزارات والأحزاب – بين المؤيدين ولا المعارضين <sup>(٢٤)</sup> .

ثانيا: درجات النقد : يأخذ النقد درجات مختلفة من الشدة يمكن التعبير عنها في خط متواتر بدءا من الرفض الكلي للنظام وهو ما يمثل الدرجة القصوى من النقد إلى مجرد التعبير عن الاتجاه اليساري وهو ما يمثل الدرجة الدنيا للنقد :-

ثالثا: شكل النقد : قد يأخذ النقد شكلا صريحا ولكنه قد يلجأ إلى التخفي والغموض كما يحدث أن يلجأ الأدب في ظل الصف السياسي إلى ما يعرف باسم أدب التقيّة ، أو أدب التخفي وراء الأساطير أو إعادة صياغة الأدب الشعبي المتوارث ليعكس فيه كل إسقاطاته السياسية التي يعاصرها ، ليهرب وراءها من كل عسف وليقول من خلالها رأيّه <sup>(٢٥)</sup> ، وفي الدول العربية قلعت الرقابة الكثيرون من المثقفين لأن يبحثوا عن مجالات غامضة من الأدب القصصي والشعر ، أكثر من المخاطرة بالمعارضة السياسية الصريحة



وفيما يتعلق بالفترة الليبرالية في مصر ، فهناك اتفاق بين الباحثين والدارسين على أن المثقفين المصريين قد لعبوا قبل الثورة دورا نقديا بارزا<sup>(٢٦)</sup>، وقد كان مفهوم طه حسين لمهمته في الصحافة المصرية هو أن العلماء والمفكرين هم الذين يحققون التوازن بين الساسة حين يختلفون ، ويقضون بينهم فيما يضطرون إليه من الاختلاف<sup>(٢٧)</sup> ، كما كان عزيز فهمي مع الدكتور محمد مندور أصحاب أعنف الأقلام ضد الحكومة يكتبون يوميا في صحيفة "الوفد المصري" أكثر الصحف الوفدية تقدما وثورية ، وقد تم تقديم ذلك النقد في شكلية الصريح والخفي أما فيما يتعلق بدرجة فأن الظاهر أن الإثارة السياسية كانت توجه للحكومة دون أن تتخطاها إلى الدعائم السياسية للنظام كله الذي يقف الملك على قمته .

١. رابعاً : الجوانب الإيجابية للنقد : يسفر النقد عن عديد من الجوانب الإيجابية تؤدي محصلتها النهائية إلى التوصل إلى درجة أقرب من الحقيقة وإلى مزيد من التطور بالنسبة للمجتمع ، وانطلاقاً من هذه الأهمية فقد أكدت إحدى الدراسات على " أن ما يحتاج العرب إليه هو توجيه النقد لأنفسهم وإنطلاقاً من هذا النقد الذاتي فإنهم سوف يكتشفون أخطأ مجتمعهم ويقومون بإصلاحها.

ومن جهة أخرى فإن النقد الذي يوجهه المثقفون يختلف في طبيعة وفي دلالاته عن النقد الذي يوجهه المعارضة المؤسسية ، فالنقد الذي يوجهه المثقفون لا يهدف إلى الحصول على السلطة السياسية لكي يحكم المجتمع ولكن يثير القلق في المجتمع من أجل إحداث تغييرات في مؤسسات الدولة المعوقة للتغيير ، ولكي يكشف مساوئ استخدام السلطة ، ولهذا فإن النقد الذي يوجهه المثقف يمثل نوعاً من الإثارة أو حتى رفضاً وإنكاراً ومن المسموح له أن يكون متحيزاً<sup>(٢٨)</sup>، وهذا التغيير في العلاقات بين المثقفين والطبقة الحاكمة قد مثل عنصراً أصيلاً في كل النهضة التي قامت عبر التاريخ<sup>(٢٩)</sup>

وتعطيل القوى الناقدة في أمة من الأمم يعني حرمانها من الموجب الذي يخصب السائب دائماً ليتولد الغد الجديد ، وإجهاض الحياة بهذه الطريقة لا يعني إلا توقفها وإلا عنها، إذ أن ما تنتجه من أجيال جديدة إنما يمثل العقم ، ولا يحمل من الحياة إلا معنى استمرارها ، أما التطور وأما العقل الحضاري وأما الوجود الإنساني بمعناه ، الحق فقد تخلت عنه الحياة حين تخلت عن النقد<sup>(٣٠)</sup>.

خامسا : الشروط الصحية للنقد : لا شك أن النقد كأي ظاهرة من الظواهر له شروط تضمن صحته وصلاحيته ، ولكن أهم شرط يعتبر مطلوبا للنقاد الأمين هو وجوب أن يكون بطريقة أو بأخرى منفصلا عن العالم الذي ينتقده ، فهو يجب أن يكون مستقلا وحرًا ، فمهمة المثقف يجب أن تكون هي انتقاد المجتمع بالمعنى الأكثر عمومية ، وأن قيمة انتقاداته من المفترض أنها تعتمد على درجة تجرده عن مسرح الأحداث الجارية لذاتها ودون أي إضافات أو تعبيرات زائفة (٣١)

## متن II : رؤية صلاح قنصوه للعلم والفلسفة :

يتضح مفهوم قنصوه للعلم والفلسفة بجلاء من خلال مفهومه لفلسفة العلم من جهة، ونقده للوضعية المنطقية من جهة أخرى ..

الكتابات في فلسفة العلوم في وطننا العربي متعددة ترسم لنا حدود فلسفة العلوم بصفة عامة ، وتحدد التعريفات والمفاهيم وتشير إلى ما يقوم به الباحث في فلسفة العلم ، وتصميم خطوات المنهج العلمي وتقسيم موضوعات هذا المنهج إلى تقليدي ومعاصر . وتجمع هذه الكتابات على الأخذ بمفاهيم محددة ومتقاربة عن فلسفة العلم . يذكر زكي نجيب محمود في المنطق الوضعي أن فلسفة العلم تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي (٣٢)، وهي بذلك تخدم العلوم بتوضيح قضاياها (٣٣) . وقد ذهب صلاح قنصوه إلى مفهوم مختلف، فقرر ما نصه: (تكاد فلسفة العلم أن تكون مرادفاً للتحليل المنطقي لقضايا العلم) (٣٤) ، ثم يوضح في فقرة أخرى بيان ما يعنيه بهذا المفهوم قائلًا (فلسفة العلم ليست ممارسة للعلم ، بل هي حديث فلسفي عن العلم ، أي أنها لا تقدم معارف علمية ، بل تتفلسف حول تلك المعارف ، وحول المناهج التي توصلت إليها) (٣٥) . وبخصوص الوضعية يقول فؤاد زكريا في تقديمه لأحد كتب هانز ريشنباخ (Hans Reichenbach) (١٨٩١ - ١٩٥٣) أنه ظهر (في وقت شغلت فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب (الوضعية المحدثه) وخصومه صفحات غير قليلة من مجلاتنا الثقافية، بل من جرائدنا اليومية أحيانا) (٣٦) .

تبين مما اسلفناه ، أن الوضعية المحدثه أثارت اهتمام الكتاب عندنا ، وقد أثرت في البعض منهم وفرضت نفسها في المناخ الفلسفي العربي . والسؤال الآن : لماذا اهتم المشتغلون بالفلسفة من العرب بهذا التيار ؟ وقد أدى إلى الاهتمام

بالوضعية اعتقاد بعض المشتغلين بالفلسفة في عالمنا أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر ، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية . هذا الوصف للوضعية المحدثه نجده لدى بعض الباحثين في الفلسفة . يقول فؤاد زكريا : ( أن حضارتنا في هذا العصر علمية قبل كل شيء ) ، ( أنه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية ، وتعتبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء إلى ما يمكن ملاحظته ، أو تحقيقه بالتجربة . ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شيء أساسي في حياة الإنسان الحديث )<sup>(٣٧)</sup> . أما صلاح قنصوه فيقول في معرض كلامه عن أنصار الوضعية المنطقية أنهم ( أعلى فلاسفة العلم صوتا وأفهم نتاجا ، وهو ما يغري البعض بالتوحيد بين فلسفة العلم كفرع من فروع الفلسفة ، وبين طريقة المناطق الوضعيين في تناول مسائلها ، وكان الأمرين شيء واحد )<sup>(٣٨)</sup> .

يعرف قنصوه الفلسفة علي نحو لا يتفق أبدا مع فهم الوضعية المنطقية لها . فهي ( نظرة كلية ومنهج للحياة ) . أنها ( نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الإنساني فكريا وسلوكيا ) . وبناء علي ذلك ، فإن قضايا الفلسفة ( قد تصدر عن التأمل ، أو التحليل ، أو الحدس ، أو الاستدلال ، وتتأسس علي التجربة والشمول )<sup>(٣٩)</sup> .

هنا يبدو بوضوح أن فلسفة قنصوه تختلف كلياً عن الوضعية المنطقية ، الأمر الذي يفسر انتقاداته لها . بادئ ذي بدء ينقد التحليل المنطقي مؤكداً أن هذه المهمة التي تحفظ مشروعية البقاء للفلسفة ، من وجهة نظر الوضعيين المناطق ، ضيقة أو ضئيلة . أكثر من ذلك ، فإن الفلسفة الوضعية المنطقية تقف عند أقدام العلم بنتائجها الراهنة لكي تتسقط قضاياها بالتحليل ، بينما الفلسفة ، كما يفهمها قنصوه ، ( تتجاوز تلك العلاقة القائمة علي التبعية )<sup>(٤٠)</sup> . يضاف إلى ذلك أنه من غير الممكن أن تنتظر الفلسفة حتى تتقدم لها العلوم ( بثمراتها التي نضجت ، وفروضها التي تحققت ، وهي بلا ريب أمور جوهرية في صوغ النظرة الفلسفية )<sup>(٤١)</sup> .

والجدير بالذكر أن قنصوه يؤكد أهمية أن تتطوي فلسفة العلم علي التحليل المنطقي ، وذلك لأنه ( مجال أساسي وله أهميته البارزة في إيضاح مفهومات العلم وخطوات منهجه )<sup>(٤٢)</sup> . إلا أنه يرفض أن تقتصر فلسفة العلم علي التحليل المنطقي .

وهنا يؤكد أن مما يتسق مع الوضعية المنطقية أن يجعل زكي نجيب محمود الفلسفة بأسرها وليس فلسفة العلم فحسب ، تحليلًا منطقيًا . ومع أنه لا يقر قصر الفلسفة على التحليل المنطقي ويرفض إحالة فلسفة العلم إلى التحليل المنطقي ، إلا أنه يشيد بأهمية المنطق مؤكداً أنه (أداة مهمة في فلسفة العلم ، كما هو كذلك في أية مباحث فلسفية أخرى . ولكنه لا يكفي وحده لمعالجة فلسفة العلم في غيبة الأمام بعلوم الطبيعة والإنسان والافتقار إلى منظور فلسفي شامل)<sup>(١٣)</sup> . ثم ينهي قنصوه نقده للوضعية المنطقية بالتأكيد أنها تتضمن نوعاً من الميتافيزيقا والقيم.

## ٢- الإنسان : فرداً ومواطناً :

لا جدال في أن الوطن يعيش الآن أزمة طاحنة .. اقتصادية ، واجتماعية ، وسياسية ، ومن ثم أخلاقية .. ينبغي أولاً تحديد أبعاد هذه الأزمة ومعرفة أسبابها .. وذلك بوضع هذه الأزمة تحت منظار التحليل الدقيق والعميق ، من خلال رؤية بانورامية مستوعبة وشاملة ، من أجل محاولة التوصل للحل ..

صلاح قنصوه .. المفكر ، المثقف ، الناقد ، قام بهذه المحاولة .. حول هذه الأزمة ، تحديدها ، وحلها ، دار حوار أكثر من رائع ، إدارة بحنكة الأستاذ سعد وهبه على صفحات جريدة (العربي) الناصرية ، وجاءت زبدة هذا الحوار – كما سنحاول إيجازها – على النحو التالي :

ماذا يحدث للمجتمع المصري وماذا جرى للشخصية المصرية ؟! وماذا بعد انسحاب القيم الأخلاقية والروحية من المجتمع واحلال القيم المادية وتعظيم شأنها ؟! ماذا بعد انحسار (الحراك الاجتماعي) وغياب شروطه ، بغياب العدل الاجتماعي .. ماذا بعد أن تحول الحراك الاجتماعي إلى صراع اجتماعي ، وماذا بعد أن صار المجتمع (حلبة ملاكمة) ؟!

ما الذي جرى للشخصية المصرية ، ولماذا اصيب الناس باللامبالاة . وفي قول آخر (بالاكتئاب العام) وهو ما اكده طبيب نفسي كبير ، لماذا رفع الناس شعار (كبر دماغك) ولماذا اعطي المواطن ظهره للحكومة ، والشأن العام ؟ لماذا تراجع الانتماء ، وانتشر العنف والجريمة في الشارع المصري ؟! لماذا يفشل (العمل الجماعي) ، ولماذا تفشل الجماعات .. وينجح العمل الفردي ؟

كل هذا التغير الذي طرأ على المجتمع مسئولية من؟! هل هي مسئولية سياسية ، أم مسئولية مؤسسات اجتماعية وتربوية؟!

يقول الدكتور فتصوه : حين نتحدث عن ظواهر اجتماعية ، فهي مسئولية سياسية. أو ذات علاقة بالسياسة وكل ما طرح من أسئلة له علاقة مباشرة بالسياسة .

تعال نأخذ بعض الظواهر ونفحصها بموضوعية ، لاستجلاء دلالاتها واسبابها .. وسوف تجد في نهاية الأمر ، الأسباب واحدة ، وتصب في خانة واحدة وإن تعددت الظواهر!.

ظاهرة عدم الانتماء .. الحكومة مشغولة بها ، ووسائل الاعلام الحكومية تطرحها بالحاح ممل ، بطريقة الخطب والمواظ ! .

ومشكلة هذه الظواهر أن الحكومة تطالب الشباب بالانتماء دون أن توفر له شروط الانتماء واسبابه ! .

المواطن منزوع الحقوق السياسية ، فكيف يقوم بواجباته ، والعقد الاجتماعي هو حقوق في مقابل واجبات ! . المواطن محروم من حرية وحق التعبير ، المواطن مستبعد تماما من إدارة بلده ، مستبعد من اختيار حكومته ، المواطن لا يسمع أو يقرأ في وسائل الاعلام الحكومية إلا صوت الحكومة .

أن السياسة محظورة تماما في الجامعة شأنها شأن المخدرات بينما ممارسة العمل السياسي هي حق أصيل لطالب الجامعة الذي هو مشروع مواطن بالمفهوم الحقيقي للكلمة.

أن النشاط السياسي في الجامعة حلقة رئيسية من حلقات النمو والبناء لشخصية المواطن الصالح الايجابي الفاعل لكننا كسرنا هذه الحلقة فترتب عليها أن خرجت أجيال من الشباب المبتسر ناقص النمو يحتاج إلى حضنة !.

أن الطلبة كتبوا دائما هم وقود الحركة الوطنية علي مر التاريخ ، هم الذين خرجوا في مظاهرات ثورة ١٩ ومظاهرات ٣٦ ، وهم الذين سقطوا ضحايا هم الذين منحوا الحركات الوطنية حيوية واعطوا المجتمع نشاطا وقد كانوا دائما وقود

الثورات فكيف اكتم افواههم ، وامنعهم من التعبير عن ارادتهم واحظر عليهم المشاركة في الحوار وصناعة القرار . وفي نفس الوقت اطالبهم بالانتماء والمشاركة في الانتخابات التشريعية والاستفتاءات الرئاسية ؟!

كيف اقول له : انت لست جديرا بان تكون مواطنا ثم ادعوه للانتماء ، والمشاركة في بناء الوطن ؟! .. وطن من ؟! هذا هو السؤال الذي يطرحه في عقله الباطن ولا شعوره وعقله الواعي . أن مهمة رؤساء الجامعات وعمداء الكليات هي منع الطلبة من النشاط السياسي ، أن إلغاء انتخابات عمادة الكليات جاء لهذا السبب . مهمتهم الرئيسية هي اخصاء الطلبة ومنعهم تماما من ممارسة حقوقهم السياسية .

ماذا تنتظر من طلبة الجامعة . وهم صفوة شباب المجتمع ، وقد حرمتهم من ممارسة النشاط الرئيسي في الحياة وحققهم الطبيعي في التعبير عن ارادتهم ؟! ماذا تنتظر إلا كلمات من قبل: كبر دماغك، وانا مالي ، وهي بلدنا .. دي بلد الحكومة؟!.

طبيعي في هذه الحالة ان يعطي المواطن ظهره للحكومة !

لماذا يحترم المواطنون في الدول الغربية القانون ، ولماذا يتحايل المصريون على القانون ؟! . السبب أن المواطن في المجتمعات الغربية الديمقراطية يشارك في وضع القوانين والتشريعات من خلال ممثلية الحقيقيين . وليس المزورين . فلماذا يتحايل على القانون الذي وضعه ؟! .

أما المواطن المصري فإن القوانين تهبط عليه من أعلى فهو لم يشارك في آليات صناعة القانون ولم يستفت عليه ولم يشارك في اختيار واضعيه لذا يتحايل على القانون كلما أتاحت له الفرصة ، وهو لا يفعل ذلك لمجرد الرغبة في التحايل على القانون أو بسبب سوء الألب ، وإنما كنوع من المعارضة والرفض والاعتراض ورد العداون عليه ، فأتت قد تجاهلت المواطن وأهنته ، والمواطن يرد هذا العدوان بتأكيد أهميته وأحقته ، إنه يرفض ويقاوم ويتحايل على نظام فرض عليه من أعلى .

لهذا فعندما تكون هناك حياة ديمقراطية حقيقية ، وحين يختار المواطن حكومته ونوابه في البرلمان ، وحين تكون هناك احزاب حقيقية ، ويتم تداول السلطة لن يتحايل المواطن على القانون وسوف تختفي كل الظواهر السلبية وعدم

الانتماء واللامبالاة والغف، والنهب المنظم، والابتذال والقبح علي المستويات كافة!.

أن المقدمات المنطقية تؤدي إلى نتائج منطقية هذا يحدث في كل الدنيا إلا في بلدنا .. فمن الممكن أن تكون متميزا في عملك موهوبا ، ووفقا لهذه المقدمات مفروض أن تصل لمنصب ما . انت تمشي في طريق سعي للوصول إلى هدف لكنك تجد من وصل قبلك دون أن يستخدم هذا الطريق المشروع .

المسألة صارت علاقات واتصالات وجسور وكباري .. وليست معايير كفاءة ، لقد صارت العلاقات والاتصالات والواسطة هي معايير قوتك وعنوان كفاءتك .

وبالتداعي واحكام الضرورة يندفع الناس إلى صراع غير شريف ويلجأون للضرب تحت الاحزمة واستخدام الوسائل الرخيصة والبدنية للوصول إلى المناصب... استخدام قانون فرض عليهم . عنوان كفاءتك هي قدرتك علي النفاق والتلق أن بذاعة الخلق وانحطاط السلوك تدفع بصاحبها احيانا لنقلد المناصب العليا في مصر .

لا يمكن الكلام عن الانتماء بالمواعظ والحكم بينما معايير الترقى غائبة ومنفلته ، لا يمكن الكلام عن انتماء بينما الحصول علي الفرص لا يتم من خلال معيار الكفاءة والجودة، وانما من خلال الواسطة ، والمؤامرة ، وتقارير المباحث . كيف اشعر كمواطن بالانتماء .. وهناك من خطف فرصتي واغتصب جقي .

الشعور بالانتماء عبء نفسي قاسي .

لاحظت أن معظم الجرائم التي تنشر في الصحف تنتهي بعبارة واحدة في تبرير أسباب الجريمة (كان يمر بضائقة مادية) . أنها جرائم مادية نتيجة تعظيم المادة وانسحاب القيم الاخلاقية والروحية ، المادة صارت القياس الأساسي وعبارة كل شئ ، صارت القيمة العليا في مقابل قيم الوطنية والابوة

والحل أن نكون دولة راسمالية وطنية حقيقية ، بمعنى أن تكون هناك تعددية حقيقية غير وهمية ، وتداول السلطة وحياء ديمقراطية سليمة حقيقية غير وهمية

وقتها سيكون هناك مشروع وكتالوج ينظم حياة المجتمع وعلاقاته وقواعد استخدام امكاناته المتاحة .

عندما يستطيع المواطن أن يسقط الحكومة ويأتي بحكومة جديدة سوف ينصلح حال المجتمع في كل الاتجاهات ويتحول الصراع في حراك صحي سليم .

أن الرأسمالية الوطنية هي التي جاءت بالديمقراطية ولكن هذه الرأسمالية يجب أنت تكفل لها عوامل الأمان .

### خاتمة

قد يكون الدارسون عندنا كثيرين اما المفكرون فامر نادر تماما ... فطبي كثرة ما تقلب وتفتش في فكرنا الحديث فلن نعثر إلا علي (دارسين) . وفضل هؤلاء الدارسين هم الذين ينحون منحى المسح الاستعراضي للموضوعات التي يتناولونها فيجمعون النصوص والمعلومات التي سبق نشرها ثم يقومون بتحليلها ومناقشتها ، وقد يستخلصون لهم من كل ذلك رايا يتمسكون به ويدافعون عنه . هذا هو الحال لدى افضل الدارسين عندنا ، اما أن تجد المفكر الواثق من نفسه والذي هضم ما سبق من آراء وتراث في موضوعه وتامل كل تلك فترة من الزمن ثم اعد لنا ذلك كله واتبته نابتا جديدا في صورة متميزة خاصة به فيها اضافة جديدة من روحه بعد سيطرته علي لب المسائل واصولها ون أن يكون قنتاه في التفصيلات والتفريعات غير المهمة فامر نادر تماما في تاريخنا الحديث .

ومن هذه القلة النادرة المفكرة التي راضت نفسها علي هذا النوع من التفكير والنبات الثقافة والتراث العربي انبتا جديدا في فكرنا العربي الحديث الدكتور صلاح قنصوه

وبعد لقد أخذنا بعض نتائج زرعه ، وثمرات فكرة .. فهل اجدنا الحصد ؟  
يا ايها الأستاذ .. السوسيولوجي .. الفيلسوف .. المنطقي .. الاخلاقي ..  
العالم .. الناقد .. المناضل .. المفكر .. يا ايها الإنسان - كم أنت انسان .

### المراجع العربية

[١] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف ، القاهرة

[٢] ارفلد كورله : المدخل إلي الفلسفة ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي



- [٣] الدكتور عثمان أمين : شيلر ، دار المعارف ، القاهرة.
- [٤] حامد ربيع (د.) ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ، القاهرة ، ١٩٨٣.
- [٥] عبد الله العروي (د.) أزمة المثقفين العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٨.
- [٦] غالي شكري (د.) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢.
- [٧] فاروق عورشيد ، هموم كاتب العصر ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٩٨١.
- [٨] محمد براءة (د.) محمد منور وتنظيم النقد العربي ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٩.
- [٩] محمد ضياء الدين الرئيس الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ١٩٣٥ ، القاهرة ، ١٩٧٥.
- [١٠] حريدة العربي ، العدد ٨٢٣ بتاريخ ٢٥/٨/٢٠٠٢.

#### المراجع الأجنبية

1. Encyclopaedia of the Social Sciences. (Macmillan Company).
2. Harold Hoffding, a history of moder philosophy, (macmillan & comp. London).
3. J.B. Coates, the crisis of the human person, (Longmans, Green & Comp).
4. W.J. Stace, the destiny of western Man. (Reynal & Hitchcock) New York.
5. Hector Hawton, the feast of Unreason. (Watts & Company).
6. W.G. De Burgh, the legacy of the Ancient World. (Pelican Book).
7. Archibald Robertson, Man His own master. (thinkers Library).
8. Henneth Walker, Meaning & Purpose. (Jonathan Cape).
9. Bergel, Egon ernest, social stratification, Mcgraw – Hill book company, Inc, New York, 1962.

(١) - Pascal, Blaise;: Pensees. P. 521.

"The Legacy of the Ancient World: P.P. 544 – 577 .

(١٧) - شيلر صفحة (٤٨)

(٤) فلسفة العلم : ط ٢ ١٩٨٣ ، دار التنوير - بيروت ، ص ٦ - ٧

(١٧) نظرية القيم في الفكر المعاصر ، ط ٢ ١٩٨٤ ، دار التنوير - بيروت ، ص ٨

(١٧) راجع خاتمة الحاشية I ، وانظر : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب د. خليل احمد خليل ، ط ١ ١٩٩٦ ، .

منشورات عويدات - بيروت ، المجلد الثاني ص ٥٦٦ - ٥٧١

Merton, Robert, Social Theory and social structure, the free press, New York, - (١٧)

1968, P. 26.

(٨٠) - السيد ياسين ، المثقف العربي ناقداً ومبرراً ومتفجعاً ، انحاء الندوة الدولية ، المثقفون والتغير الاجتماعي في العالم العربي ، مطبعة جامعة عين شمس ، القاهرة ، ديسمبر ١٩٧٩ ، ص ٧٩ .

(٨١) - Nisbet, Robert, the degradation of the academic dogman Heinemann, London, 1971, P. 210.

(٨٢) - Ladd, Everett caril and lipset, seymour martin, academics, politics and the 1972 election, American Enterprise institute for public policy research, washington, 1973, P. 6.

(٨٣) - Hofstadter, Richard , anti- intellectuallim in American Life, Vinti –

Intellectuallism In American Live, Vintage Books, New York, 1963 , P. 29

(٨٤) - Untengton , Samule, P., political order in Change ing Societies, Yale University press, New Haven, 1968, P.289

(٨٥) - عبد الله المروى ( د.) أزمة المثقفين العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط ١ ، ١٩٧٨ ، ص ١٥١

(٨٦) - Sharabi, H.B. “The Crisis of The Intelligentsia in the Middle East “ In volte, Richard.H., The Modern Middle East “ Atherton press , New York , 1963, P. 142.

(٨٧) - Alatas, On. Cit. P.53

(٨٨) - Thoenes, Piet , “the Role of the elite” in Banks L.A. The Elite In the welfere state, Translated from the Dutch By Bingham. F.E., the free press, new york 1996, P. 86.

(٨٩) - Latas, Op. Cit, P. XV.

(٩٠) - حامد ربيع الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ، دار الموقف العربي ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ١٨٥

(٩١) - Issawi, Charles , Egypt At Mid-Cantury, Oxford University Press, London , 1965, p. 66.

(٩٢) - Chomsky, Noam, “knowlodge and Power , Intellectuals and the welfare – welfare state “ Op.Cit, P.189.

(٩٣) - Coser, Lawis A, Men of Ideas, The free Press, New York, 1966. OP. Cit P. 140.

(٩٤) - Hoffer, Eric ,The ordeal of change, Harper Colophon Books, New York, 1963 . P. 56.

(٩٥) - 1 bid, p. 284.

(٩٦) - محمد ضياء الدين الرئيس (د.) الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ، ١٩٣٥ ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٢ .

(٩٧) - فاروق عورشيد ، م ، م.س.ذ ، ص ١٠٢ .

(٩٨) - السيد ياسين ، م.س.ذ ، ص ٨٤

(٩٩) - عبد العزيز شرف (د.) ، م . ذ . ص ١٠٣

(١٠٠) -Eisemblatter , Brend, op.cit, P.6.

(١٠١) - Ibid, P. 56.

(١٠٢) - فاروق عورشيد ، م.س.ذ ، ص ٤٣ - ٥٣٨

(١٠٣) - حامد ربيع (د.) الثقافة العربية ، م.س.ذ .. ص ١٤٦ .

(١٠٤) - زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ط ٤ ، ج ٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٦) ، ج ٢ ، ص ٤٠

(١٠٥) - زكي نجيب محمود ، موقف في الميتافيزيقا ، ط ٢ (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٣) ، ص ٢٠٢ .

- (٣٦) - صلاح قنصوه ، فلسفة العلم، ط٢(بيروت : دار التوزيع للطباعة والنشر ، ١٩٨٣)، ص ٥
- (٣٥) - المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
- (٣٦) - هانز ريشيناخ ، نشأة الفلسفة العلمية (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٨) ص ٥ .
- (٣٧) - فؤاد زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٩١٥ .
- (٣٨) - صلاح قنصوه ، فلسفة العلم (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨١) ، ص ٢٨ .
- (٣٩) - المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٤٠) - المصدر نفسه ، ص ٢٠ - ٢١ .
- (٤١) - المصدر نفسه ، ص ٢٠-٢١ .
- (٤٢) - المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
- (٤٣) - المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

## "حساسية فنان ما بعد الحداثة ازاء او هام الحاضر"

### صلاح قنصوه

يواجه الفنان اليوم عالما فسيقانيا مختلطا لا يسهل اخضاعه لتصنيف محدد يمكن ان تتخذ فيه الاحداث او الوقائع منازلها او مواقعها ، بحيث يتيسر اختيار موقف معين ازائها .

فالوضع العالمى اليوم يقدم بين ايدينا حالات تثير الحيرة وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير . لا شك انها لحظة متفردة ليس في وسعنا ان نسلوها في نسق تفسيري قائم ، او نرجعها حادثا مطردا في مسار تاريخي معلوم ومن هنا تنشأ الحاجة الى اعادة النظر في مسلماتنا جميعا دون استثناء . يعنى هذا ان يتخلل الشك في كل الحكايات النظرية السابقة ويتسرب منا اليقين ، ويتهاوى الاساس المتين .

يستجيب الفن ، او الفنان بالآخرى للجديد ، او يستشرفه ، او يتلقاه على نحو اكثر رهافة ولكن دون الوضوح والالتزام بالمنطق المعتاد ، الذى يتسلط على خطابات التداول والتواصل للتخصصات المعرفية والمؤسسات الاجتماعية على السواء .

فهذا الوضوح وذاك الاستدلال يقومان على تعاقد او توافق مسبق بين اطراف عمليات التداول والتواصل ، وفقا لقواعد مفروضة سلفا ، وتعريفات محددة جاهزة .

اما الفنان فيستجيب للمثيرات الجديدة بنوع خاص من الحساسية المستقلة عن المواضع المسبقة المهيمنة على الجميع . وبالتالي يكون اكثر حرية في استجابته للمثيرات الموضوعية ، بحيث لا يتوسط بين المثير والاستجابة ما يفرض عليه طريقته في الاستجابة او محتواها .

ولا تعد حساسية الفنان ميزه او صفة "الشخص" الفنان ، بل هي قرينة او علامة قدرته على الابداع ، اى لفته . فشرط الابداع الفنى ومهاده الاصلى هو ادراك الفنان لقابلية العالم والواقع ، والوجود للتحويل والتشكل والتبدل بالنسبة للفنان .

وهذا الإدراك أو تلك الحساسية هي التي تحول ما يبدو ضروريا وثابتا ، وجامدا على ماهية يعينها ، الى ممكنات يعيد الفنان صياغتها وتشكيلها ليجعل منها اشياء او وقائع جديدة هي اعماله الفنية.

ولقد استطاع الفنان المعاصر ان يتلقى بحساسيته ما يموج في العالم اليوم ، وادرك هشاشة الدلالات الموروثة الوقورة التي تضي على الاشياء ، واحس بذوبان اليقين الراشخ بان الاشياء مغاها باطنى ، وبأن العلامات Signs تفرض من داخلها علاقة شفافة بين الدال "والمدلول" اى بين ماتسحه منها ، وبين ما نفهمه عنها .

ومن ثم تطايرت الدلالات التي كانت تؤثقها النظريات والمذاهب والمواقف بالاشياء او المدركات الحسية ، بعد ان اخفقت في تفسير ما يحدث ، وانكشف بطلانها ، واسفرت عن نفسها كمجرد حكايات او اساطير استعارت جدارتها من كثرة تكرارها .

واحس الفنان برهافته المباشرة التي لا تبهظها اثقال النظريات والتفسيرات لما يحدث ، واحس بان ما يوجد حياله هو عالم موهوم تغطيه شبكة كثيفة من الاكليسيهات النظرية اللامعة والرناته وبان ما نواجهه هو نوع من الشبورة "النظرية المذهبية التي تخيم على الواقع وتحجبه . ووجدوا ان الوهم والتضليل هما اللذان يحلان مكان الإدراك المخلص للتعارض بين ما يزعم وبين ما يوجد فعلا . واصبحت الاجابات سابقه للاسئلة الحقيقية في ذلك الركام الهائل من البيانات والتقارير التي كان بعضها ناجحا او ملائما في عمليات التداول والتواصل السابقة

وعندئذ قرر فنان ما بعد الحداثة الذى يواجه فوضى العولمة وسيولتها ، ان يشتغل فقط على ما يتاح له ان يراه او يسمعه ، او يلمسه او يدركه بحواسه ادراكا مباشرا . لذلك تثبت بالتفاصيل المادية الصغيرة دون ادعاء للعسق والمغزى - فحسبه السطح المادى ببعديه دون منظور او فكرة فالمرفأ الآمن ، او المرساة الواثقة لا تكون الا بالعودة الى الاشياء نفسها دون مدلولات مضافة او اغوار بعيدة

ولهذا يمكن ان تكون الرواية الجديدة في فرنسا او الرواية المضادة "او  
"الكتابة البيضاء". او "درجة صفر الكتابة" مكافئا " ادبيا للاتجاهات التشكيلية  
المعاصرة او ما بعد الحداثية . فالمهم لديها : " تفاصيل قليلة يسهل عدها ، وهو ما  
يجعلها صورة واضحة ، نقية ، تلقائية محددة . وهي مع ذلك سابقة في الفضاء في  
الوقت نفسه " او هي التعبير عن البرود ، والانفصال ، والعزلة ، ورفض الاعتراف  
بأى افضلية مسبقة بين المشاعر او الاشياء او الاحداث ... فالاشياء موجودة  
فحسب سطحها نظيف ومصقول ، وهي قوية متينة ، ولكن بغير بريق غامض او  
شفافية ، اى ليست شكلا لمضمون خفى ..

والواقع بلا مستقبل ولا قيمة ولا معيار ... المهم هو تقديم التفاصيل دون  
اضافة اى معنى والانطباعات الحسية التى لا رابط بينهما .

وهذا هو ما يشكل ما اسلفته عن فسيفساء التفاصيل واللمحات . لقد اتهارت  
المركزية وانفردت الصلات القديمة واعلنت المعقولات الرصينة السابقة عن  
افلاسها .

واصبح العمل الفنى تصويرا للمدرك حسى ، اى الدال ، دون اضعاف الهمية  
او المعنى عليه . فيستمد العمل عناصره من الواقع الموضوعى المحسوس - وفي  
اوسع المشاهد ان يحيل التجربة الفنية الى عناصر فعاله في حياته اليومية المعتاده  
، لان الفن لا يفرض على المشاهد تمثل المدركات الحسية على النحو الذى يفضلها  
عن عالمة المباشر لكى تحلق بعيدا وتتحد في عالم اخر رمزى في اغلب الاحيان  
صفاء او دلالة او سموا بل ليغمر المشاهد نفسه في واقع الاشياء المباشر .

فالجسد او موضوعية الاشياء هى اليقين الوحيد الباقى بعد غياب ذلك البعد  
الدالى او الرمزى لان الجسد او الاشياء هى التى ترتدى ققازات الرموز العرضية  
والعابرة وبالتالي يمكن ان يخلعها ليظل هو نفسه دون اضافات من اوهام او دلالات  
متواطئة .

ونجد مثل ذلك في الفنون التشكيلية عند "الفن الفقير" او "فن الحد الانسى"  
عند كارل اندريه وفى الفن الحركى ، او فن الاوب . فثمة مساحات لونية تبدو

عفوية ، ولكنها تثير المشاهد وتدمجه في الخطوط والالوان بحيث يتتبع حركة يد الفنان وهي تبدع فتصبح مشاركة ايجابية بتحريك ذهنه وحواسه .

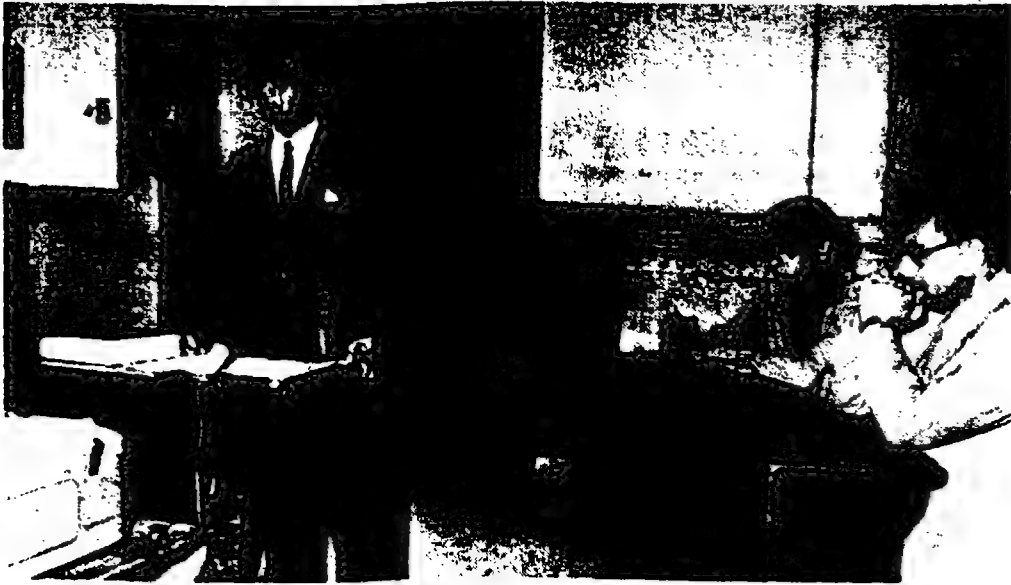
فهو في كل الاتجاهات المعاصرة نوع من التجريب المستمر الذي تكون الحواس مقياسه وادواته . ويكون موضوعه الظاهر الخارجي ، المتعدد والنسبي ، والمفتت وغير المنطقي . وليس غير التخييل والاكتشاف واثارة الدهشة لافتقاد اليقين وغياب الاجابات السابقة . ويبدو هذا جليا في الفن اللاشكلي ، " والبقية " والتصوير بالاداء action pain ting والابهامية التجريدية " ، والكيثش Kite والوحشية الجديدة " والبوب وعبر الطليعة والتصوير الردي " في امريكا .

ويعنى هذا في نهاية الامر ان فن ما بعد الحداثة ليس دعوة او رسالة ، او التزاما بما ينبغي ان يكون مثلما صنع الفن الحداثي . بل هو استسلام لما كشفت عنه الحقبة الراهنة من سقوط الحكايات او النظريات الكبرى وتسرب اليقين الذي كنا نركن اليه في تفسير الواقع الاجتماعي ، او تغييره .

عفوية ، ولكنها تثير المشاهد وتدمجه في الخطوط والالوان بحيث يتتبع حركة يد الفنان وهي تبدع فتصبح مشاركة ايجابية بتحريك ذهنه وحواسه .

فهو في كل الاتجاهات المعاصرة نوع من التجريب المستمر الذي تكون الحواس مقياسه وادواته . ويكون موضوعه الظاهر الخارجي ، المتعدد والنسبي ، والمفتت وغير المنطقي . وليس غير التخبط والاكتشاف واثارة الدهشة لافتقاد اليقين وغياب الاجابات السابقة . ويبدو هذا جليا في الفن اللاشكلي ، " والبقية " والتصوير بالاداء action pain ting والايهامية التجريدية " ، والكتيش Kite والوحشية الجديدة " والبوب وعبر الطليعة والتصوير الردي " في امريكا .

ويعنى هذا في نهاية الامر ان فن ما بعد الحداثة ليس دعوة او رسالة ، او التزاما بما ينبغي ان يكون مثلما صنع الفن الحداثي . بل هو استسلام لما كشفت عنه الحقبة الراهنة من سقوط الحكايات او النظريات الكبرى وتسرب اليقين الذي كنا نركن اليه في تفسير الواقع الاجتماعي ، او تغييره .







certain tout d'abord que l'oeuvre derridienne s'est largement repondue dans les pays du proche Orint et au Maghreb grace d'une part a la connaissance de la langue francaise, et d'autre fort aux travaux de traduction dont on verra quelques exemples significatifs dans le présent recueil publié en hommage à la mémoire de J.Derrida.

il faut avouer , en autre, que la déconstruction, concue comme une méthode de pensée critique decapante, constitue la toile de fond de toute pensee revolutionnaire aux prises avec toutes les formes d'un dogmatisme obscurantiste étauffant. Elle est , en fait , à la bosc d'une Critique littéraire éclairée et d'une série de démorches et de procedés appeles a renouveler de fond en Comble toute la panoplie des sciences humaines et sociales.

gommer parfois ou de transformer (différence, pharmakon, hymen, greffe, marge, supplément, dissémination ...), est fondé sur l'un des paradoxes les plus déroutants. En effet, cet art ne peut avoir sa raison d'être que dans sa « co-présence » — même si le terme est choquant pour toute pensée déconstructiviste — avec les grandes œuvres de la pensée occidentale des origines à nos jours (Socrate, Parménide, Platon, Hume, Condillac, Rousseau, Hegel, Husserl, Saussure, Claude Lévi-Strauss et bien d'autres).

De l'aveu même du philosophe : ses démarches propres comme la lecture du silence, du blanc ou des marges des textes, la pratique de la greffe, du deuil ou le travail sur le supplément et bien d'autres ne peuvent être que de l'ordre du parasite. Le propre donc de la déconstruction est de désapproprier, de décentrer, de faire basculer tout discours d'ordre dogmatique, métaphysique ou idéologique.

Derrida parvient à secouer tout l'édifice theo-logocentrique d'une pensée liée à l'ordre ou à une autorité préétablie. De la sorte, toutes les justifications idéales d'un sens premier et d'une origine ontologique perdent leur sérieux et tombent sous le coup d'un ludisme libérateur et cathartique.

Cette conception renouvelée de l'écriture va servir à Derrida non seulement à renouveler la lecture et l'interprétation des textes philosophiques les plus célèbres de la tradition occidentale, mais aussi à une articulation avec un ensemble tout nouveau de procédés de déchiffrement et de décryptage des textes littéraires et critiques qu'on rencontre chez la plupart des philosophes et des écrivains de la différence, tels Foucault, Deleuze, Sollers, Lacan voire Barthes et bien d'autres.

La pensée derridienne a-t-elle eu un impact décisif sur les courants de pensée moderniste dans le monde arabe? il est

# **L'art de Philosopher**

**Mohamed EI-Kordi<sup>(\*)</sup>**

La disparition de Jacques Derrida, père de la Deconstruction, nous mène à poser la question du « sens » de ce courant qui a fait rage en France dans les années 1960 concurremment avec la montée du structuralisme.

La déconstruction derridienne est-elle une reprise de la «Destruction» heideggerienne ? C'est fort possible, mais si Heidegger voulait remonter au-delà de l'histoire vers la science de l'Etre (l'ontologie), oubliée ou déformée — croyait-il, depuis la disparition d'Aristote, l'« action » philosophique de Derrida n'était ni une refonte de la pensée occidentale, ni une tentative guidée par une volonté de reconstruction.

Ainsi, il est difficile de voir dans l'entreprise derridienne une théorie ou l'ébauche d'une doctrine

elle ne nous fournit même pas une méthode qui pourrait servir de guide à de probables disciples. En effet, des figures notoires comme Jean-Luc Nancy ou Philippe Lacoue-Labarthe, qui pratiquent également la déconstruction, ne peuvent être considérées comme celles de simples disciples du grand maître. Car, même si ces derniers philosophes n'ont pas connu le grand battage médiatique qui a toujours entouré Derrida en France ou en Amérique, ils ne peuvent être considérés comme ses véritables continuateurs. Aussi est-on amené à classer l'entreprise derridienne comme un art de «philosopher» plutôt que comme doctrine, système ou vision du monde.

Cet art sophistiqué, vu la pléthore de termes techniques ou savants que le philosophe n'a cessé de multiplier, d'articuler, de

---

<sup>(\*)</sup> Professeur de civilisation française à la faculté des lettres d'Alexandrie.

Dissemination and Positions. These were followed in 1974 by Glas and a number of essays.

The present issue of Philosophical Papers is mainly concerned with the interaction of contemporary Arabic thought and Derrida's writings, especially in respect of difference and diversity. Abdul Karim Al-Khatibi, in his Critique of the Philosophy of Difference and in his Sociology of the Arab World criticizes the concentration on the self, to the exclusion of other factors, in Western sociology. Abdel Salam Ben Abdul Aal ('Tradition and Identity') and Nuruldin Afayah ('Identity and Difference') pursue an examination of deconstruction in Al Khatibi's work.

In Ali 'Legality of Difference' and Fathi Al-Tarik's 'Readings in the Philosophy of Diversity' the concepts of diversity and difference in cultural and political life are examined as an introduction to democracy and human rights. Further contributors include Mohamed Arkum on Derrida's deconstruction applied to Islamic mind and metaphysics; Mutta Safdi on the critique and deconstruction of Western mind and Ali Harb on criticism of contemporary Arabic texts.

Derrida's contributions are not confined to the domain of philosophy. He has also produced some influential literary criticism. A number of Arab critics and men of letters have made the Arab reader familiar with this aspect of his work.

Derrida, a French-Algerian non-Jewish Jew, has been present, as this issue will testify – in the minds of Arab thinkers and academics and will continue to do so, having made a crucial contribution to the examination of the foundations of modern philosophical thought and the transcendence of Western metaphysics.

*Maher S. Farid*

## **Derrida: Deconstruction and Difference**

### **Strategies of Reading and Critique of Eurocentrism**

Derrida is no stranger to Arabic culture: a number of his texts, translations of his works and applications of his reading strategies are amply on display. The task of introducing him to the fields of Arabic philosophy, literary criticism and sociology was undertaken by celebrated thinkers, researchers and academics of the Arab world. We may thus say that the author of Marges de la philosophie is by now an integral part of the main body of philosophical thought. It is a shift from absence to presence, from silence to utterance and from the unthought-of to the main spring of ideas.

A large symposium in Cairo and another in Rabat, interpretations and deconstructions, critiques of Eurocentrism: these are some of the landmarks of the journey. The philosopher of absence is now absent: in his lifetime he was described at various times as France's 'philosophic troublemaker', a 'new sophist' and a 'non-Jewish Jew'. According to Jonathan Culler, he had three aspects: (i) a philosopher and a reader of philosophical texts who drew attention to the West's logocentrism and its metaphysic of presence (ii) a reader and interpreter whose readings of texts has given rise to idealist analyses and a new type of hermeneutics (iii) a post-structuralist thinker concerned with problems of language and structure.

Following his translation (with an introduction) of Husserl's L'origine de la geometrie, Derrida brought out three seminal books in 1967: Le Voix et le phenomene, L'Ecriture et la Difference and De la grammatologie (an Arabic translation of the latter is under way). These works secured him an important place in French intellectual life in the late 1960s. In 1972 three more volumes came out: Marge de la philosophie, La



# **AORAK PHALSAPHIA**

*( Philosophical Papers)*

**Issue No. 13,2005**

**Editor – in – Chief** : Ahmad Abdul Halim Atteya

**Sub Editor** : Mohamed AL – Turki

## **Advisor Panel**

Amira Mattar	Hassan Hanafi ,	Mohamed Mahran
Hisham Sharabi	Fathi AL – Teriki	Adel Dahir ,
Nassif Nasar	Radwan El-Sayed	Hussam AL -alusi
Salim Yafoot	Fawzeia Amar	Abdul-Rahman Buqaf
Maher Abdul – Kadir		

## **Editor Board**

AL-Hussin AL-Zaw	Ismail AL-Zarouqi
Ali Hamya	Bouzeid Boumedian
Abdul-Salam Tawil	Anwar Moghith
Maher Shfic Farid	Gamal Kasim
Khalid Kotb	

## **Managing Editors**

Mohamed Sayed Eid Ahmed Haridy

*All Correspondence and articles should be forwarded to the following address :*

Prof . Ahmed Abdul Halim Atteya  
Block of Flats no 18 , Members of Staff of Cairo Univers  
District , AL – Mabutheen District , Giza , Arab Repablic  
Egypt , Telefax 7346918

**E- Mail : AORAKPHALSAPHIA@YAHOO.com**

**Web site: AORAKPHALSAPHIA.com**